

Title	矛盾原理論争 : キヤケゴージャ理解のための寄与
Author(s)	大谷, 長
Citation	大阪外国語大学学報. 11 p. 1 -p. 57
Issue Date	1962-03-25
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/80196">https://hdl.handle.net/11094/80196</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 矛盾原理論争

キヤケゴージャ理解のための寄与

大谷 長

## Om kontradiktionsprincipstriden.

—Et bidrag til forståelse af Kierkegaards tænkning—

af Masaru Otani

### Oversigt (Resumé)

Kontradiktionsprincippet (eller modsigelsens grundsætning) der fremsætter den anden side af identitetsprincippet, er som en af tankelovene i almindelighed udtrykt med formelen :  $A \text{ er ikke ikke}=A$ . Hegelianerne på Kierkegaards tid hævdede, at der ingen grund var til at opstille kontradiktionsprincippet som en speciel tankelov, idet det at " $A \text{ er ikke ikke}=A$ " betyder det samme som " $A \text{ er ikke}=ikke=A$ ", derfor er dog også " $A \text{ er } A$ ". På den anden side bevirkede de, at "Kontradiktionsprincippet" kom til at betyde den tredje tankelov : eksklusionsprincippet (eller udelukkelsesprincippet), og så dog benægter de selve dets almindelige gyldighed. Derfor når Kierkegaard flere gange fordømmer at Hegelianerne ophævede kontradiktionsprincippet, sigter han til deres påstand om at eksklusionsprincippet ikke har gyldighed. Hos datidens Hegelianerne var det sædvanligt, at eksklusionsprincippet forestilledes med det såkaldte disjunktionsprincip (principium disiunctionis) som er bagside af det første (det var jo også tilfældet hos Hegel selv); og da dets afvisende holdning der udelukker det tredje, netop betegner den kontradiktoriske modsætning, blev betegnelsen "Kontradiktionsprincippet" uden videre overført på "Eksklusionsprincippet". Men at Hegelianerne påstod, at kontradiktionsprincippet (altså væsentligt eksklusionsprincippet) ingen gyldighed havde, er en anden ting. Det var netop kernen, som uundgåeligt måtte kræves for udviklingen af Hegelianismens spekulative dialektik. Imod denne påstand forsvarer Kierkegaard "Kontradiktionsprincippet" og sætter op sit "Enten-Eller". Han gjorde det fremragende og vovede livet på kontradiktionsprincippets opretholdelse. Man kan ikke ret forstå hans stilling, hvis man overser "Kontradiktionsprincipstriden" (som jeg nu kalder den), der i stor målestok blev udkæmpet mellem "Hegelianerne" (J. L. Heiberg og H. L. Martensen) og Kierkegaards

nærmeste lærere (J. P. Mynster og F. C. Sibbern) i Danmark i 1830-40'erne.

For at gennemgå striden må man først betragte Hegels egen stilling til kontradiktions- og eksklusionsprincippet. Hegel har, for så vidt modsigelsen er udviklingsprincippet for hans dialektiske filosofi, haft en ganske klar forståelse for begge principper, men i andre tilfælde havde han kun en ganske uklar forståelse. Han tillod sig hånlige udtalelser mod begge principper brugt i "populær" betydning. Således hadede Hegel begge principper som formelle tankelove i ortodoks forstand, og han gjorde dem til genstand for ironiske angreb som "overfladiske forstandsfunktioner", og dermed blev deres væsentlige gyldighed bortelimineret.

Disse omstændigheder var ikke anderledes hos Hegelianerne på Kierkegaards tid. Disse fremhævede, at eksklusionsprincippet, der er betegnet som "Kontradiktionsprincippet" i havde sig selv ingen mening eller alligevel ikke nogen gyldighed. Men det var netop i kampen om de logiske principper, at dette problem dannede det tematiske stridsemne. Denne strid udfoldede sig gennem indledningsdiskussionen hvorvidt "Rationalisme" og "Supranaturalisme" nu er "forældede".

Debbatten blev da ikke blot til den betydningsfulde og indflydelsesrige anstrengelse, som karakteriserer dansk åndeliv i 19. århundrede, men som overhovedet den typiske modstand, der nogensinde visede sig mellem den Hegelske spekulations dominansen i teologien og den transcendentale kristendomstro, især som en begivenhed, der afgjorde Kierkegaards grundindstilling, har den ikke ringe vægt.

I denne strid optrådte Mynster med selvtilid og autoritativ værdighed, og i løbet af hans drøftelser måtte han rette hans modangreb mod den spekulative teologis hensigt at ophæve eksklusionsprincippet, hvilken ophævelse danner grundlaget for en spekulativ forsoning mellem rationalisme og supranaturalisme. Om eksklusionsprincippet virkelig gælder eller ikke ångående grundstandpunkter i teologi, former skillevejen hvad enten spekulation eller tro består. Nu ofrer man ikke mere denne strid så megen opmærksomhed også i dens fædreland, men deraf følger naturligvis ikke, at denne strid ikke skulle have en betydning for "Afmytologiseringsproblemet", der er jo et brændpunkt i vor tids teologi. Hvis man læser Kierkegaards første bogs besynderlige titel ("Enten-Eller") uden den ovenfor givne viden fra tænkningshistorie, vil man sikkert væmmes ved forfatterens alt for ironiske ekscentricitet. Men bliver man gjort bekendt med den betydning for troen, som eksklusionsprincippet på den tid havde, kan man nok indse, at scenen for Kierkegaards forfattervirksomhed var indrettet efter en anden tekst.

矛盾原理 (Principium contradictionis) とは、普通一般には、同一原理の反面をなす思惟の法則の一つとして、「Aは非Aに非ず」という形式で表明されるものである。キヤケゴア<sup>ケ</sup>の当時のヘーゲル学徒 (キヤケゴアはその代表として J. L. Heiberg と H. L. Martensen を考えていた——S. V. VII 292, P. VI B 54, cf.) は、右の「Aは非Aに非ず」という形式は「Aは非-非-A なり」という事と同じ事を意味するのだから、結局「AはAなり」という同一原理と同じ事 (重複言) になってしまうが故に、矛盾原理という特別な思惟法則を提立すべき理由はないとする。そして他面において彼等は、「矛盾原理」という名称によって、思惟の第三の法則としての排中原理 (Principium exclusi medii (tertii) inrer duo contradictoria ——その一般的な形式は「AはAにも非Aにも非ざるものに非ず」) の事を指すものとして排中原理を専ら意味せしめ、そしてしかもこの排中原理の一般的な妥当性そのものを拒否するのである (後述参照)。それ故、キヤケゴアが、「矛盾原理」は彼の時代において主張された如くにしては「廃棄」されない、という事を屢々強く主張する場合 (e.g. S. V. II 184 f., 241, IV 301, VII 188, 292, 295, 317 f., 336, 561, VIII 104 f.) に、キヤケゴアの反対は、矛盾原理がもし同一原理の内に解消するなら、その一般的な形においては全く存立する理由がない、という主張に<sup>・</sup>関しているのではなくして、排中原理が妥当性を持たないというヘーゲル学徒の主張に<sup>・</sup>関しているのである。ヘーゲル学徒が矛盾原理という名称によって排中原理を意味する事になっている事情については、排中原理がその反面の所謂選言原理 (Principium disinctionis ——その一般的な形式は「AはAなるかAに非ざるかなり」) を含み、寧ろ当時のヘーゲル学徒においては排中原理は選言原理によって代表される事が多かった (ヘーゲル自身においても同じ事情は見られると思う —— *Wissenschaft der Logik*, Werke IV 544 f. cf. —— *Jub. Ausg.*) と思われるのであって、従って第三者を容れないその両対<sup>・</sup>拮<sup>・</sup>一<sup>・</sup>性<sup>・</sup>は正しく矛盾対立を示すものとして矛盾原理という呼称をそのまま排中原理へ移導せしめたものと言う事が出来る。又、もともと排中原理 (Principium exclusi medii inter duo contradictoria) とは、矛盾対立間 (inter duo contradictoria) 排中原理なのだから、それは理由のない事ではない。けれども、ヘーゲル学徒の言う矛盾原理 (実質的には排中原理としての選言原理) が妥当性を持たないという主張は、別のものであって、これはヘーゲル主義の生命たる思弁的弁証法の進行のためには是非とも主張されねばならない核心的なものであった。キヤケゴアは正しくこの主張に<sup>・</sup>対して、彼の主体性-真理-態度からして (e. g. S. V. VII 188 cf.), 矛盾原理 (つまり排中原理としての選言原理) を弁護し、彼の「これか-あれか」(Enten-eller, aut-aut) を対置せしめるのである。キヤケゴアがこの所謂矛盾原理の保持に自ら全力を挙げ、その主張に謂わば全生命を賭するに到ったについては、当時 (19世紀の30-40年代) のデンマーク思想界において、ヘーゲル学徒 (J. L. Heiberg, H. L. Martensen) とキヤ

ケゴア<sup>ア</sup>の思想上の直接の師達（J. p. Mynster, F. C. Sibbern）の間に展開された大きな規模の矛盾原理論争とも言うべきものが背景にあった事が忘れられてはならない。だが今この論争の次第を概観する前に、先づヘーゲル自身の矛盾原理乃至排中原理に対する態度を見て置く必要があると思われる。

言うまでもなくヘーゲルにおいては、「有」の真理が「本質」である。外面的な仕方<sup>ア</sup>で人が理解する所の直接的な有があり、次でこの有は止揚されたものとして、そして媒介されたものとしての本質は、真の有、或は、向自有である。それ故、本質の概念においては、思惟が絶えず前後に曲る（reflektieren）という事、つまり、有の前景からその背景乃至基礎に曲るという事が問題になる、従って、本質という概念から導出され得るあらゆる規定は反省規定と呼ばれる。本質概念における右の二重性の結果として、反省諸概念は常に二つが一組をなした一対的なものである、即ち、一つの概念は他の概念なしには考え得ないものである。有における発展が、直接の象面において一つの概念から他の概念へ進行するに対して、反省象面においては、一対の概念から他の一対の概念へ進行するのである。さて直接的な有の概念の内に留まっている諸対立は本質の内に止揚されたと考えられる事によって、本質は単一な、自己完結的な統一性であるという一般規定が見出されるが、この事は本質が同一性であるという事を意味する。だが他面、本質は差異あるものとして考えられる、つまり、非本質的な有即ち仮象からの差異性においてである。この差異性という概念は相互の対立（Gegensätze—Gesetztsein）である所の等不等という二面を持ち、他の或るものに対する対立（Entgegen-setzung）は、右の他の或るものをその前提（Voraus-setzung）として、つまり前提されたもの（voraus-gesetzt）として前提する。この前提されたもの（das Voraus-gesetzte）は積極的なもの（肯定的なもの、提言的なもの）（das Positive — das Poniertsein — positum）であり、そして対立されたもの（das Entgegen-gesetzte）は消極的なもの（否定的なもの）である。それ故、同一的な統一性の二面は相互に対立せしめられているのであり、統一性は矛盾（Widerspruch）を包蔵する、かくして、矛盾は事物の本質に存するのである（Wissenschaft der Logik, Werke IV 504 ff., Encycl., Werke VIII § 112 ff. cf.—Jub. Ausg.）。ヘーゲルが矛盾の事実に対して明瞭な理解を有していた事は更に例えば次の言表にもうかがわれる、「矛盾が同一性と同じように本質的にして且つ内在的な規定ではないかの如くに考えるのは、今日までの論理学及び普通一般の考え方の持つ根本的の偏見の一つである。否、もし順位を問題にするなら、そして両規定が分離したものとして固執されるなら、矛盾は一層深く一層本質的なものとして考えられるだろう。なぜなら、同一性は矛盾に対しては単純な直接性、即ち死せる存在の規定に過ぎないから。だが矛盾はあらゆる運動及び生動性の根である。或るものが自分自身の内に矛盾を持つ限りにおいてのみ、それは動き、衝動と行為

を持つのである。』(Wissenschaft der Logik, Werke IV 546——Jub. Ausg.). ヘーゲルはここで運動原理としての、否定性としての矛盾について述べているが、その限りにおいて矛盾はヘーゲルの全哲学を通じて不変な発条である。つまり矛盾はそれ自身が最終のものではなくて、目的に対する単なる手段であり、一層高い目的のために止揚され廃棄される運命にある。ヘーゲルは矛盾をば、それが彼の哲学の展開原理である限りにおいては誠に明瞭な理解を有しているが、それ以外の場合においては誠に不明瞭な理解しか有していない。ヘーゲルの考える矛盾乃至運動が如何にそのあるべからざる場所において矛盾に満ちた(或は滑稽な)活動をなすに至っているかは、キヤケゴーアによって十分に剔抉された(今最も明白な一箇所のみを指摘するなら S. V. IV 316——『不安の概念』序論)。だがそれはともかくとして、ヘーゲルの思弁的立場においては、思弁的思惟は、矛盾をしっかり握り且つ矛盾の内に自分自身をしっかり握っていて、そして、矛盾によって支配されたり、矛盾によって思弁的思惟自身の諸規定が別の規定とか無とかに解消されたりはしないのである。然るに(ヘーゲルの言う)「通俗的な」単に「表象的な」(思弁的ではない)思惟は「自己自身における絶対的矛盾」に至る帰結を認めないのである、というのは、それは矛盾を無に解消する一面的な観察にこだわっていて、絶対的行為と絶対的根拠の生ずるその積極的な面を認識しないからであるとし(Wissenschaft der Logik, Werke IV 547 ff. cf.—Jub. Ausg.), 又、かかる表象の単なる多様性は思惟的理性によって「矛盾の尖端」に追い立てられる事によって、「鈍化した区別」が本質的な区別へと尖鋭化されて、そこに初めて多様なものは生氣を取戻して自己運動の鼓動を恢復するのである(op. cit. 549 cf.)とする。——従って、所謂思惟の法則としての矛盾の原理というものに対しても、ヘーゲルは、それが単に形式論理的なものを出でない限り、多くの価値を認めないのである。ヘーゲル自身の立場からしての、対立において発生し、そして更に又、差別と対立へと自己規定して行く所の、そのような意味での矛盾(e.g. Wissenschaft der Logik, Werke IV 40 f., 51 cf., Ästhetik, Werke XII 142 f., 172 cf.—Jub. Ausg.)が一つの命題によってヘーゲルによって言い表わされる時には、それは「あらゆる事物はそれ自身において矛盾的である」と表現される(Wissenschaft der Logik, Werke IV 545 cf.—Jub. Ausg.) しながら所謂伝承的な意味での矛盾原理は、前述の如く、本質的には所謂同一原理に解消するものとヘーゲルによって見られて居り、所謂矛盾原理がヘーゲルによって言及されるか又は予想されている場合には、多く軽蔑的な気分を伴ってなされている。例えば Wissenschaft der Logik (Werke IV 29 f.—Jub. Aufg.)において、同一原理と同一視されている所のこの矛盾原理は、単なる形式、形式的範疇として、不毛なるものであり、かかる形式を守り続けている者は耐え難い者となり、嘲笑せざるを得なくなる、これらの形式は少くとも誤謬と詭弁のための無関心な手段となり得るものであって、宗教的真理の如き高い

真理に対しては用い得ないものだ、とされている。或は又同様に、矛盾原理というこの法則は、真の思惟法則ではないのであって、抽象的な悟性の法則にはかならないのであり、所謂学校経験とも言うべきものが基いている所の、「真理のあるべし法則」(seinsollenden Gesetze der Wahrheit)に過ぎないとされ(Encycl. § 115 cf.),或は又、矛盾原理は無用なやり方の統一が命題として表理されたものであって、真理をば内容として含んでいるような命題ではない、とされるのである(Geschichte der Philosophie, Werke XIX 463 cf.—Jub. Ausg.).

ヘーゲルの所謂矛盾原理に対する右のような蔑侮的態度は、所謂第三の思惟法則としての排中原理に対しても当然、変らないものであり、実際キヤケゴアが言う如く、「周知の如く、ヘーゲルの哲学は、矛盾の原理を廃棄した、そして一再ならずヘーゲル自身、悟性と反省の象面に止まって居って従ってこれか—あれかが存すると主張するような思想家をひどく断罪した」(S. V. VII 291 f.)のである。排中原理というものについても、矛盾原理の場合にけると同様、ヘーゲル自身の弁証法の発条を構成する限りにおいての、対立規定としての矛盾として見られた意味での排中原理は、「或るものはAであるか或は非=Aであるかである、第三者は存しない。」という形として提示されて、それは、全てのものが肯定的に規定されたものであるか或は否定的に規定されたものであるかである、という事を含意し、そして、同一性は差別性にそして差別性は対立に移行する事の必然性を表わすものとされるのであって、それはその限りにおいてヘーゲル哲学に取って重要な命題だと言われる(wissenschaft der Logik, Werke IV 544 cf.—Jub. Ausg.). 所が、普通一般の通俗的形式的な意味で排中原理が解される所では、右のような意味ではなくて、或る事物に対してあらゆる述語の内のこの述語が属するか或はその述語でない述語が属するかである、というだけの取るに足らぬ意味であって、「述べる勞に値しない」、従って右の命題において規定性が更に一層立入って自己規定し、規定性自体に或は対立に成るという事をなすのではなくて、規定性からしてただ単にその非存在一般へ移行する、換言すれば、無規定性へ戻るだけなのである。だから、このような意味の通俗的な所謂排中原理に対しては、ヘーゲルはその妥当性を拒否するのである。即ち、所謂排中原理の一般的な形は言うまでもなく「Aにも非=Aにも非ざる或るものは存せず、対立に対して無関心な第三者は存せず」であるが、しかしながらこの命題そのものの中に対立に対して無関心な第三者が存するのだとし、それは即ちAそのものである、このAは+Aでも-Aでもなく、そして+Aであると同様に-Aであるのである、この第三者は深い意味では、対立が根拠に帰るものとしてそこへ帰る所の、反省の統一なのである(Wissenschaft der Logik, Werke IV 544 f.—Jub. Ausg., Encycl. § 119 cf.)とされる。かくして、ヘーゲル弁証法の立場からして窮極的には統一を目指すその展開契機としての矛盾という意味での、選言原理としての排中原理はヘーゲルによって受入れられるが、ヘーゲルの思弁

的意味とは異なる「通俗的な」意味での排中原理の主張に対しては、ヘーゲルはここでも屢々侮蔑的言辭を弄した。例えば、既に右に挙げた *Wissenschaft der Logik* (Werke IV 544——Jub. Ausg.) の箇所において、取るに足らぬ意味での排中原理は「全くへだらない」ものであって述べる労力に値しない、と言われているが、又 *Encycl.* (§ 119) では、排中原理は矛盾を阻止しようとし、そして、そうなす事によって矛盾を犯す所の、規定された悟性の命題であると述べられ、又、別の書でヘーゲルがヤコビの批評をなすに当って、ヤコビが「神は存し、そして私の外に存し、生ける自体的に存立せる存在者である、でなければ (oder) 私は神である。第三の場合は存しない。」と述べるに対して、第三の場合があると哲学は言うのであって、そして哲学は神について存在のみならず思惟即ち自我をも叙述し、神を両者の絶対的同一として認識する事によって、第三の場合があるという事を通じて、哲学は哲学なのであるとし、哲学は、あらゆる形式論理学と理性を断念せる悟性の原理たる所のこれか＝あれか (Entweder = Oder) を、絶対的な中間そのものにおいて根絶する、と言われている (Hegel: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, u. s. w., Werke I 410, 329 cf.*——Jub. Ausg.). このようにして、所謂排中原理はヘーゲルにおいて、理性活動を知らない悟性象面に止まっている所の、「何の役にも立たない」(*Encycl.* § 247, *Wissenschaft der Logik, Werke IV 544 cf.*——Jub. Ausg.) 二者択一原理であって、ヘーゲルによるその揶揄的な呼称が実に「これか＝あれか」なのである(後年キヤケゴークは、コペンハーゲン巷間の小児によってすら「これか—あれか」の渾名で呼ばれて、うしろ指をさされたが、ヘーゲルは謂わばその予兆であった。なぜなら、(ヘーゲルの気に入るかもしれぬ如く、世界歴史的に言うなら)世界は再びそのような殉教を必要としたのだから)。ヘーゲルは時に「これか＝あれか」をば「形而上学的悟性のこれか—あれか」(*Encycl.* § 65) とか、「昔の論理学の悟性＝概念」としての(ヤコビの)これか—あれか (Hegel: *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Dritter Band, Werke VI 344 cf.*——Jub. Ausg.) などと述べて小馬鹿にしたものである。そしてヘーゲルは特に選言的判断を述べるに際して (*Wissenschaft der Logik, Werke V 106 f. cf.*——Jub. Ausg.) は、経験的主体的な “Entweder = Oder” と客観的一般的 “Entweder = Oder” の間に区別をなす。即ち、経験的な選言判断は、AがBであるか或はCであるかDであるか等々というように単に種を羅列的に眼前に見出すという事に過ぎないのであって、必然性がなく、それらの種は言ってみれば単に主観的な完全性をなすに過ぎないのだから、それらの区別は偶然的なものであり、従ってその原理は外面的であって、類による内在的具体的な規定ではない、だからして又、種の持つ規定性は相互に関係はしていないのである。これに対して、謂わば客観的一般的 Entweder = Oder は、羅列的の後続的な「これか—あれか」の全てを排除して、そして「全体象面」を自己の内に閉じ入れている



のであって、この全体性には、客観的・一般的なものを持つ「否定的統一」の内において、必然性が帰せられるのであり、このような客観的・一般的なものは種が規定され関係づけられる所の原理を内在的に保有しているのである。そして、所謂「反対概念」(Die konträren Begriffe) 及び「矛盾概念」(Die kontradiktorischen Begriffe) というものも、この選言判断においてこそその正当な場所を持つのであって、なぜかと言うと、選言判断において概念区別というものが本質的になされていると共に、相互排除的な矛盾概念のみならず、単に差別的 (verschieden) である反対概念も類でまとめられているからして、選言判断の中でその真理性を持つ事になるのである。反対概念的なものも謂わば矛盾概念的に規定されて初めて本当のものとなるのである。それであるからして、両概念は各々それだけとしては一面的であり、真理を持たないのである。両概念は差別及び対立という反省概念としては、二つの特殊な種であって、各々がそれ自身で確立し且つ他に対して無関心であり、弁証法について考えるという事が全くなく、両者の区別を内面的に否定するという事が全くない (op. cit. 55 f. cf.). それ故、選言判断たる「これか - あれか」において初めて、両概念の統一が両者の真理として提立されるのであって、かかる統一がある事によってこそ客観的・一般的の意味の「これか - あれか」というものも、具体的・一般性そのものとして否定的統一の原理なのである、とされる。かくしてヘーゲルにおいては、判断 (選言判断) において弁証法的・統一的に理解されない限りの矛盾概念は、否定的統一の真理性を欠き、従ってそれが最後のものとしてそのまま真理として (従って所謂排中原理の妥当性の立言として) 主張されるような事がある場合には、それに対して反撃を持って臨み、これに対して屢々侮蔑の言葉が寄せられた。就中 *Encycl.* § 119 において、「所謂矛盾概念の対立の空虚さ」が述べられ、それと共に、前にも挙げた如く「排中原理は、矛盾に陥る事を防ごうとし、そしてそのようになす事によって矛盾を犯す所の、規定された悟性の命題である」と言われるが、このような抽象的悟性が主張する如き抽象的「これか - あれか」は「どこにも、天にも地にも、精神界にも自然界にも存しない」(*Encycl.*, Werke VIII 280—Jub. Ausg.) のであるとされた。

正統的な意味での形式的な思惟法則たる排中原理は、ヘーゲルにおいて、要するに単に皮相な悟性作用の表現として、嫌われ、皮肉の攻撃の対象となり、その本質的な妥当性が拒否される結果となった。このような事情はキヤケゴーアの当時のヘーゲル学徒においても同様であって、前述の如く「矛盾原理」という呼称で呼ばれた所の、実は排中原理に対して、それがそれ自体無意味であるか、さもなくばともかく妥当性がないという事を強く主張するに至ったが、この問題が主眼的に争点となったのは、(前述のように) 19世紀の30年代の終りから40年代の初めにかけてのデンマークにおいて、理性主義 (Rationalisme) と超自然主義 (Supranaturalisme) に関する問題を導火線として展開される事になった論理的法則についての論争においてである。そして

この論争は、デンマークにおける19世紀精神生活を特色づける意義深く影響多い格闘となったのみならず、一般にヘーゲルの思弁が神学において現わした支配と、超越的キリスト教信仰との間に示された典型的確執として、そして殊には、キヤケゴーアの生涯にわたる基本的態度を決定した一つの事件として、少なからざる重要性を持つものであると思う。以下にこの論争を述べる。

Hans Lassen Martensen (1808—1884. 初め Grundtvig 次で Mynster の影響を受け、大学で金メダルを受けた後、外遊奨学資金を得てヨーロッパにて多くの思想家を学ぶ。1840年大学員外教授、1845年宮廷牧師、1850年正教授。1849年出版の『キリスト教教義学』は1904年に5版を重ね、ヨーロッパ各国語に訳され、1871年—78年の『キリスト教倫理学』と共に、彼の名を国際的たらしめた。1854年ミュンスターの死後、後継者としてシェランの監督となったが、その際キヤケゴーアによって彼及び公的キリスト教への猛烈な攻撃が行われ、所謂「真理の証人論争」がキヤケゴーアの最後の時期を特色づける事になる)が1834年-1836年の独逸に於ける遊学を終えて帰国した後に直ちに書いた所の実り多い研究成果は、彼がその神学得業士号獲得のために提出答弁する事になった論文「現代の教義神学に導入された人間固有の良心の自律について」(De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta scripsit Iohannes Martensen) であった。討論応答は1837年7月12日に行われ、規定的な論駁者 (Opponent) としては H. N. Clausen, C. T. Engelstoft, のほか、聴者として論駁に加わった F. C. Sibbern, J. L. Heiberg, Rasmus Nielsen 等が列席した。マーテンセンは応答者 (Respondens——これは1836年以後は任意的なものとなった) として、彼の親友であり遊学奨学資金を共に受け共同の出納簿で外遊をした Frederik Christian Bornemann (Martensen : Af mit Levnet I 80 ff., cf.) の弟である Johan Alfred Bornemann を選んでいた。大学当局はマーテンセンの中に優れた能力を確認した。この論文は当時の学界において好意を以て受け入れられ、称讃を博した。右の応答者をつとめたボーネマンは、マーテンセンの論文について長文の紹介批評を「文学と批評雑誌」(Tidsskrift for Litteratur og kritik, Første Aargang, Iste Hæfte (1939) 1—40) に書いた(ボーネマンのこの文章中の言葉が矛盾原理論争を引起す事になる事情については以下に詳述される)。なお、ボーネマンはマーテンセンの、大学における組織神学の教授後継者となった。彼は思弁的傾向を持ち、才能と知識には恵まれていたが、発表様式がまずかったために、彼の講義は一般に不明瞭で、試験問題は屢々不可解であり、学生間に不評で、講義補助として講師が任命されたりした)。マーテンセンの論文(ラテン語)は、更に1841年には神学生の L. V. Petersen によってデンマーク語に訳されて出版された(「現代の教義神学における人間の自己意識の自律」Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i Vor Tids dogmatiske Thologie af Dr. H. Martensen. Paa Dansk udgivet af L. V. Petersen)。マーテン

センのこの論文は、ヘーゲル的な思弁的色彩もさる事ながら、多くの点においては多分に（そして彼が後年までも持ち続けた如く）Franz von Baader の影響を示している。就中、良心（Gewissen — Samvittigheden — conscientia）に関するバーダーの思想は寧ろマーテンセンの論の中核をなしているとも見る事が出来る（が、そしてしかもバーダーの超越的な思考の本質は、ミュンスター的、キヤケゴーア的なものとの類縁を示すものだが、それがマーテンセンによって謂わば普遍的－思弁的に理解される所に、非常に緊迫した問題が生ずる所以がある）、つまりバーダーによれば、人間の認識の基礎は、人間が神によって知られているという事（dass ich gewusst bin）をそこにおいて意識する所の良心（Gewissen）においてのみ見出されるのであり（Baader; Vorlesungen über religiöse Philosophie 61 cf.）、思われるが故に我思う（cogitor ergo cogito — Baader: Vorlesungen über speculative Dogmatik III 35）のであり、抹殺乃至変改し得ない良心というものの中に神についての直接の知が存するのであって、それはあらゆる神の証明を余計なもので妥当しないものにする（Baader: Fermenta Cognitionis II 17 ff. cf.）。人間の知は神の知からそれているのであるが、これに与かり得るのであり、かくして真実の Mit-Wissen（Ge-Wissen, con-scientia）に成り得るのである、そしてこれは信仰によって起る、なぜなら、人は神なしには神を認識する事が出来ないのだから。かくして良心は宗教的知的機関であって、単に道徳的たる事に制限はされない（Fermenta Cognitionis I 11 ff., V 15ff., Vorl. ü spec. Dogm. I 16, II 39 f., III 34 ff. cf.）とされる。マーテンセンにおいても殆んど同じように、人間は宗教において神と結びつけられた存在であるが故に人間の根本関係は宗教的であるという事から出発するのだが、信仰と知識、神学と哲学が如何に関係するかが問題なのである。即ち「その価値と意義をば思弁的思考から借りねばならぬのが宗教なのか、それとも、宗教、神の啓示を持つと欲するのが思弁的思惟なのであろうか？」（Martensen: De autonomia 10=Peuersen: Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie 9）。これに対するマーテンセンの答えは、神意識における最も内面的にして本来的な要素は、神意識が謂わばその力と養分を引出す所のものたる、言葉の本来の意味における良心（conscientia sensu strictiori）である、という事である。ここで良心とは、συνείδησις 即ち Gewissen というドイツ語が最もよく形像的に表わしている所のものとして（デンマーク語では Samvittighed であって、直接には知識という言葉と関連はない）普通考えられるような、倫理学における個別的にして純粋に実践的な概念としての、道徳法則についての意識とか正不正の判定者といったような、単なる道徳的な意義だけではなくて、人間に対して直接的な明証を以て、世間における又、神に対する人間の根本的な存在関係を明かす所の普遍的な宗教的な概念なのである。conscientia という概念は、創造者に対する被造物の服従という事に関する良心の概念と、神の本質を知る事に被造物が与かると

いう事に関連を持つ共知 (con-scientia, Samviden) の概念を含んでいる (Martensen: op. cit. 65=Petersen: op. cit. 54 cf.). 良心の声は「神を考<sup>・</sup>え<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>の<sup>・</sup>が<sup>・</sup>人<sup>・</sup>間<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>け<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>と<sup>・</sup>い<sup>・</sup>う<sup>・</sup>の<sup>・</sup>で<sup>・</sup>は<sup>・</sup>な<sup>・</sup>く<sup>・</sup>て<sup>・</sup>、<sup>・</sup>彼<sup>・</sup>も<sup>・</sup>又<sup>・</sup>、<sup>・</sup>神<sup>・</sup>に<sup>・</sup>よ<sup>・</sup>っ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>考<sup>・</sup>え<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>居<sup>・</sup>り<sup>・</sup>、<sup>・</sup>自<sup>・</sup>分<sup>・</sup>自<sup>・</sup>身<sup>・</sup>を<sup>・</sup>判<sup>・</sup>定<sup>・</sup>す<sup>・</sup>る<sup>・</sup>の<sup>・</sup>が<sup>・</sup>人<sup>・</sup>間<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>け<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>の<sup>・</sup>で<sup>・</sup>は<sup>・</sup>な<sup>・</sup>く<sup>・</sup>て<sup>・</sup>、<sup>・</sup>彼<sup>・</sup>も<sup>・</sup>又<sup>・</sup>神<sup>・</sup>に<sup>・</sup>よ<sup>・</sup>っ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>判<sup>・</sup>定<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>と<sup>・</sup>い<sup>・</sup>う<sup>・</sup>事<sup>・</sup>に<sup>・</sup>對<sup>・</sup>す<sup>・</sup>る<sup>・</sup>、<sup>・</sup>何<sup>・</sup>も<sup>・</sup>の<sup>・</sup>に<sup>・</sup>も<sup>・</sup>優<sup>・</sup>る<sup>・</sup>証<sup>・</sup>明<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>」 (Martensen: op. cit. 64=Petersen: op. cit. 53 cf.). マーテンセンに取っては、中心となるのは理性ではなくて良心である、人間は単なる理性存在ではなくて、宗教において神と結び付けられた良心存在である。人間精神は、良心の光の内において自分自身をば神の絶対知によって捉えられたものとして認識し、しかも自らを後者から分離する事によって自ら最も内面的な合一をなすという風にして初めて、安らうのである。神と人間との関係は統一関係であると同時に対立関係であるとされる。所が、マーテンセンによると、このような神と人間との関係から、神的なものについての人間精神の認識は絶対的にして無限な性格を持っているのであり、人間の宗教的愛や宗教的認識は神の愛や神の絶対知の反映であり、従って、神についての思弁的思惟は人間が自分だけで持っている孤独な知 (scientia solitaria) ではなくて、神と共に持っている共知 (conscientia) である (Martensen: op. cit. 14 f.=Petersen 12 f. cf.) とされるが、ここまで来るとマーテンセンの思弁的な態度がはっきりして来る。要するに conscientia 概念は人間の思弁に対する前提なのである。だがマーテンセンは、創造の関係の内に与えられている所の、神と人間の自己意識との関係からして、創造の教義が信仰真理として、つまり客観的神的な啓示信仰として定義されるとし、自己意識の原理の教義的な価値を高く評価して、神の絶対的な自律と人間精神の相対的な自律をごっちゃにする点にその最大の誤謬が存するとなす (Martensen: op. cit. 32=Petersen: op. cit. 27 cf.). だがマーテンセンはここで神の恩寵と人間の罪という対立に対しては殆んど真面目に考えようとしていないようにすら思われる。彼が確信する所として述べているのは、永遠の真理とその本質的な型は罪のために何の変化も受けなかったのであり、従って創造者と被造物との間の実体的関係は同じである事を失わない、そして、たとえ人間が罪を犯さなかったとしても、ともかく受肉は起つただろう (etiamsi homo non peccasset, Deus tamen incarnatus esset—Thomas Aquinas : Summa, III quæst. 1)——たとえ別の状況のもとにおいてであるとしても (Martensen: op. cit. 46 f.=Petersen: 38 f. cf.), という事であり、それよりして直ちに、教義の一般的原理の批判の内へ罪の教えを取上げる事は必要ではないというのが彼の結論である (1. c.). かくして罪の問題は思弁的な creatio-incarnatio の背後に全く退き去ってしまう事になる。「キリスト教は罪の教えを以て始まる。罪の範疇は単独性の範疇である。罪は思弁的には全く考えられない。……我々は単独の人間を思惟出来ないと同様に、単独の罪人を思惟する事も出来ない、我々は罪を思惟する事は出来る (その場合罪は否定性となる)、だが単独の

罪人を思惟する事は出来ない。だが正しくその故に、もしも罪が単に思惟さるべきであるなら、罪は真剣に問題にされないものである。」(S. V. IX 258——『死に至る病』第二編B, b 中程) というキャケゴーアの言葉は、まるで右のマーテンセンが目当てにされて言われているような観がある。だが、とにかくマーテンセンのこの論文自体は更に詳しく検討されるに値するだろうが、結局の所、思弁的な自己意識としての人間の共知による自律という事によって、一方において、近代哲学を代表する所の、カント及びシュライエルマヘルにおける主観的合理主義のみならずヘーゲルにおける客観的合理主義の批判を通じ、他方において、啓示が、「それ自身において基礎づけられている人間自己意識から当然生ずる所の前提に従って、組織され、形づくられ、調製されねばならない事を示す事によって」(Martensen: Af mit Levnet II 2), 啓示内容が当時取扱われていた如き恣意(それは暗にミュンスターなどの立場を指す)に対して批判を示す事により、彼の思弁的教義学の建設を示唆したのであった。

マーテンセン自身、後年、彼のこの論文を自分の業績の内のいい方の部に数えてもよいと思うと言って居り、又、国内においてのみならず外国においても少なからず認められたと述べている(Martensen: Af mit Levnet II 2 cf.) 通り、ドイツにおいて早く1838年に批評が出て、その他色々言及もされた(Petersen: op. cit. Forord cf.). 国内の神学界においては特に大きな意義が与えられ、一般の促進によってデンマーク語に訳した L. V. Petersen は著者のマーテンセンと同様な歓呼で称讃を受ける程であった。この論文はとにかくデンマーク神学界における新しい道を切り開いたには相違なかったし、大学神学部にも思弁的だが又、客観的な方向を促す事になった。時代の教養的要求が、生の多様性の内に統一と連関を齎らし、宗教をその本来の真理の内に認識する事によって敬神を取戻すという点にあったが、マーテンセンの業績が正しくそれに応ずる条件を持っているというのが、前掲のボーネマンの紹介批評の要点である。ボーネマンはマーテンセンの批判を少しも行う事なしに、専らマーテンセン論文の讃嘆的な報告と精力的な弁護に終始したのだが、その論の初めの方で述べて、「思弁の発展の結果として現代に属する所の世界観がどこに存立しているかを、もし一層詳しく挙げねばならないなら、それが、客観的なものと主観的なもの、自然と精神、の直接的統一として理念の本質に関する一般的な意識の内に存するという事が、全ての人によって認識されるに違いない。学問における如く又、生においても同じように、内容と形式、精神と文字の抽象的な対立は大部分克服された、真理の言葉は、精神と生、であるという事が認識される。神学においては、理性主義及び超自然主義は共に、過ぎ去った時代に属する所の、廃れた立場である。生における一定の関係は今や以前とは全く別様に顧慮されるのは、丁度学問において或る行為の道徳性が善意のみによっては規定されないのと同様である。約言すれば、生も学問も同じく、積極的なものと現実的なものを認める事を目指しているのでは

る。」(Tidsskrift for Litteratur og kritik. Udgivet af F. C. Petersen, Første Bind, 1839. 3)と書いた。ボーネマンはマーテンセンの業績に見られる所の、精神と自然の統一としてのヘーゲル的世界観、或は寧ろ包ヘーゲル的世界観を讃美するの余り、理性主義と超自然主義が神学において今や超克された立場だとした。ボーネマンが恐らくはそれ程重大な意識を以て書いたのではなかったと思われるこの文章中の一語が、実にデンマーク思想界を揺るがすにいたる論争を連鎖反応的に呼び起す事となったのである。矛盾原理論争の発火点となったこの一センテンスを、今新めて原文に即してもう一度抜き出して引用するなら、ボーネマンは「神学において、理性主義(Rationalisme)と超自然主義(Supranaturalisme)は共に、過ぎ去った時代に属する所の、廃れた〔又は、古臭くなった—— forældede〕立場である」と述べたのである。

論争そのものに立ち入る前に、今先づ神学上においてごく一般的に理性主義及び超自然主義と言われるものについて説明すると、前者は教義の内で人間理性によって認容され証明されるもののみを認める立場であって、理神論などはこの立場を取るものである、これに対して超自然主義というのは、人間の認識能力を越えた超自然的啓示を説明の原理とする立場である。従って、理性主義と超自然主義は——キリスト教神学の内部における自然主義が理性主義という言葉によって代表される限りにおいて——全く逆の立場を代表するものである。さて右のボーネマンの叙述は、J. P. Mynster 監督(1775—1854. その多面的な天賦と文才、その神学上の知識と行政手腕により、1834年以来死に至るまでシェランの監督として(従ってデンマーク国教会の最高責任者として)、卓越した技能によりデンマーク教会を指導した。その『キリスト教教義論考』と多くの説教集は最も重要な感化を与えた。キャケゴーアと最も深い関係のあった人物の一人)をして、同じ年の同じ雑誌第四号(Tidsskrift for Litteratur og Kritik, Første Aargang (1. B.), 4de Hæfte 1839)において「理性主義。超自然主義。」(„Rationalisme. Supranaturalisme.”)の題下に、反論を展開せしめる事となった(この論文は後にミュンスター『雑文集』—— Blandede Skrivter 2. B. 1853 95 ff. (cit. her) ——に集録された)。ミュンスター監督は、種々の例を用いて、理性主義並びに超自然主義が共にそれぞれに現下においてもなお真面目な取扱いの対象になって居り、従って決して「廃れた」ものとは呼び得ないという事を証し、それによって両者の見地が同時になお並存し且つ発展し得るものである事を言うと共に、さればといって両者の見地が「同時に」廃れるという事があり得るか乃至は廃れているかというに、もしどちらか一つが廃れたのなら他方はそれだけ一層支配的でなければならない——もし排中原理そのものが廃れたのでなければ、と述べる事によって、神学上の両見地は、終極的本質的には、ボーネマン的—ヘーゲル的媒介によっては処理され得ない所の矛盾概念的対立である事を述べるのである。ミュンスターの主旨はもともと理性主義と超自然主義が排中の矛盾対立である事を言わんとするにあるの

だが、ボーネマンの論述が正統的な論理的原理に対するヘーゲルの蔑視によって導かれている所からして、ミュンスターの所論の赴く所は、思弁神学のなす理性主義と超自然主義の思弁的調停の試みの基盤をなしている所の排中原理の廃棄意図に対して、反撃の意志が向けられざるを得なかったのである。ここに所謂矛盾原理論争（と筆者は仮りに呼ぶ）の発出点があるのである。そして実際これは決して重要な問題ではない、神学上の根本的立場に関して排中原理が妥当するかどうかの問題、人間思考の窮極の境地が宗教的象面に達している以上、排中原理が普遍妥当性の原理として真にその名に価してあらゆる象面での妥当性を主張し得るかどうかは、思弁が立つか信仰が立つかの岐点をなしているものである。ヘーゲルの哲学が自ら終極的に謂わば神学たらしとする意図を有していた限り、この問題を自らの立場で処理せずに置く事は出来なかったものであり、ヘーゲル学徒も同様にミュンスターの発言に対して黙している事は出来なかったのである。だが先づ以下にミュンスター自身の所論を一層詳しく跡づけたいと思う——ミュンスター自身の思考と表現方法の中には、それが如何に強くキャケゴアに影響したかが明白に見て取れる多くの因子があるのだから、そして従来この国では以下に示される如き論争の展開されたこのような文献は全く知られていないのだから（そして又この論争は、現代神学における一争点としての非神話化問題への示唆をもその中に含むこと必ずしも皆無とはしないのだから）。

ミュンスターは初めに次の如く述べる（J. P. Mynster: Blandede Skrifter 2. Bd. 95 ff. cf.）——理性主義と超自然主義は共に廃れた立場だというボーネマンの発言というものは、我々が特別な注意を払う事なしに屢々聞き流している主張が、身近かに起ったがために突然に我々の全面的な注意と反省を引起すような場合の一つである。理性主義或は超自然主義の根拠のある事又は根拠のない事を調べて見ようとする事が、自分がボーネマンの言葉を読んでこの論を書くように挑発された感じになった理由なのではない。右のような事は既に久しい以前から自分には明白なのであり、自分の立場を置いている見地を一瞬たりとも棄てようなどと誘われたと感じた事はあったためしが無い、それはたとい人が、私は独りぼっちであり、私は同時代の者には単に歴史的な対象、過去の時代の遺物になってしまったという事を証明する事が出来るとしてすらもである。私がこの論を書こうと思うに至ったのは、ただ事実的なものに関するものであって、つまり、ボーネマンの言のように右の両立場は実際に廃れたのかという事、そして、実際に現代は右の両見地を振り切って新しい見地を発見する事によって理性主義と超自然主義の間の長い闘争を調停したというのか、というこの問題である。この問題を明白に提示するために、我々は「証人調べ」（op. cit. 96）をやらねばならない。（そしてその際、種々の理由からデンマークでの文献を避けてドイツの文献に出来るだけ向きたいと思う、とミュンスターは述べている）。——で先づ理性主義とは何であるかについてだが、ミュンスターによれば、例えば Fr. Baader に近い思考の神

学者達は、あらゆる啓示はその最初の瞬間においては、認識に対する原理乃至開始に過ぎないのであって、認識の完成ではない（つまり、最初の瞬間においては啓示は賜物だが同時に課題である、et Givet-en Opgave, Gabe-Aufgabe）、その完成はただ思惟によってのみ起るのであり、従って人間は啓示をば理性と悟性によってのみ我がものとする事が出来るのである、とする。だから彼等は理性主義という言葉が彼等の見地に対する明白な反対を表わすものではないという事を認めていたのである——漸次この用語が余りに強すぎると彼等に思われて来たとはいえ。又（ミュンスターが理性主義のその定義を高く評価する所の——Mynster: Om de logiske Principer 138 cf.）Henrik Nicolai Clausen 教授（1793—1877. デンマーク神学界において一つの転回点を劃した。静明にして周到な講義をなした。神学的立場は穩健で学的研究の権利と聖書の啓示の高さを共に主張せんと努めた。彼の初大作『旧教及び新教の教会規約、教義、礼典』（1825年）は、グロントヴィによって理性主義且つキリスト教曲解とされて、論争を巻き起した。彼は釈義及び教義の面で多くの労作を残したが、又、政治生活においても、国民自由党にぞくして上下院に席を有し、憲法制定に、スレスヴィ問題に、スカンディナヴィア協同体問題に、そして国教会行政の整備に活躍した）は尖鋭且つ正確に次の如く述べる（cit. Mynster: op. cit. 98）「徹底的な理性主義とは次のような信仰及び教えが理解されるのが常である、即ち、理性をば宗教の唯一の源泉及び真理の唯一の標準と法則と考え、超自然的な方法で行われた神から人間への伝知としての啓示の必然性及び現実性を斥け、従ってキリストの内にただ人間の徳と教えの叡智を崇め、そして聖書の解釈と使用には一定の前提を基礎に置き、これらの前提の表現及び記述として考えられる聖書内容だけをキリスト教として順い、そしてこれに反して、何であれ人間思惟の道によって把握されず洞察されないようなものは拒否するのである。」（H. N. Clausen: Sendebrev til Udgiveren fra Hr. Professor Dr. Theol. H. N. Clausen. Nyt theologisk Bibliotek XVI, 1830 288 ——なおこの文章は、クラウセンがこの雑誌の発行者 Jens Møller の書いた同誌 XV 1829 Afsnit IV 182 ff. の論文『二つの神学流派の判断における不当さについて云々』（Om Ubilligheden i de tvende thologiske Partiers Domme, oplyst af tvende anonyme i Tydskand trykte Journal= Artikler, vedkommende den dansk= theologiske Literatur）に対する応答として書いたものである。Jens møller は右の論文中（S. 225 f. cf.）で、「厳格な超自然主義者（de strengere Supranaturalister）」、「穩健な超自然主義者」（de mildere Supranaturalister）」、「徹底的な理性主義者」（conseqvente Rationalister）」を分ち、クラウセンを最後のものに入れている」と。このクラウセン教授の見解とはボーネマン自身も一致しているものと考えられる、というのは彼が「理性があらゆる認識を構成するものと考えられ、そして理性が他のあらゆる權威を斥けるという点に理性主義は存する。」（Tidsskrift for Litteratur og Kritik, Hæfte 1, 23



——cit. efter Mynster: op. cit. 98) と述べているからである。さて理性の作用がどのように考えられようと、誰もそれを無制限に展開させようなどと主張する者はない。理性は明瞭且つ完全に真理を把握するには常に動揺混乱不備である。理性はその洞見のためのみならず、それに達するための自己の一層完全な構築のために、自己自身の力によってであろうと神の助力によってであろうと、働き続けねばならないのである。理性が極めて安楽暢気だった時代がある。日常の考えだけで満足し、だらだらとこんな考えを広げて見せ、抗議が行われても陳腐な機智に出会おうのが落ちだった。こんなのは「廃れた」と見做されるにふさわしいだろう。だが、現代の代表者と見做される人達において理性が一層高い立場へ上昇したからとて、それで我々が理性主義として右に述べた所のものを理性は棄てたというのか？ それとも理性主義が形を変えたから廃れたというのか？ 理性主義はずっとよく前進して、新しく、若々しく、時代全体の色彩によって飾られて居て、それだけに一層、活動しやすい心情に印象を与えるに適している。新理性主義と呼び得るものの特徴を我々は D. E. Strauss の『イエス伝』の終章に見る事が出来るだろう。その基礎をなしているのは、神と人間において精神の本質は同じであるという命題である。この同一性から神人の理念が発出するのであって、この理念は同時に人間の範型、理想である、だが空虚な理想ではなくて、実現されるのである、尤も何らかの終極的な時点と何らかの単独の人間においてではなくて、全人類においてである、そしてこれが神の永遠なる人間生成である。かくして「この個人の人格と運命」(cit. efter Mynster: op. cit. 101) 像は抹殺されて行って、最後には福音の歴史は伝説と神話に解消され、批判的懷疑が聖書の一書又、一書と占有する事になる——尤も信仰は文字とは全然別の基礎に安らっているのだから、このような作業を全く平静に見守る事が出来る。シュートラウスは本質的には何も新しい事を持ち出したのではなくて、他人が長い間生半可に言っていた事を全体的に言っているという事、又、以前には所々に散乱していた事を集めている、だが彼は既に過去のをば後世が齎した新たなものと結び付ける事が出来たという点に、特色がある。そして、彼が見出した大きな反響、大きな反対は、彼がその時代を掴む事を知っていたという事、又、彼の取った厳格な態度が決して霞んでいないという事を充分示している。シュートラウスと同じ精神は容易に他にも見出されるものであり、我々が今問題にしている理性主義は既往の精神なのではないという事が承認されるのは確かだろう。理性主義と呼ばれるものがシュートラウスのは違った形のものもあるとしても、主体的な人間的な理性が、真理が自らを表明するために通ずる唯一の器官であり、宗教の唯一の源泉であり信仰の唯一の規範であるとする点では、同じである。——さて次に超自然主義について述べようとするのだが、これに移り行く前に、理性主義の正反対が超自然主義ではなくて自然主義が超自然主義の正反対であるように思われるという事を考えて見ねばならない。もしも自然主義という言葉が、自然宗

教と呼ばれるものを専ら奉じ、そしてキリスト教の啓示全体を拒否する教えを意味するだけのものとするなら、自然主義とは根本において、キリスト教に対する一層明白な反対によってのみ理性主義から異っているのである、というのは、たとい多くの高貴な理性主義者達が所謂自然宗教を如何に見下すとしても、理性が宗教の唯一の源泉であり信仰の規範であるとする点では、自然主義も変りはないからである。然し自然主義が汎神論的な色彩のもとに理性が必然的な自然原因の結果であるという風に極端で唯物論的仕方で理解されるなら、ここでは自然主義は問題にならない。だが近代においてキリスト教的自然主義と言うべきものが現れているのであって、これは如何に多くのキリスト教用語で飾り立てても要するにただの理性主義であるものよりも、疑いもなくキリスト教に一層近いものである。かかるキリスト教的自然主義は、あらゆる有限なものの神への絶対的遷依性の意識が、全てのものは自然＝連関によって制約され又それに基づいているという洞見と合致するものだという命題から出発すると見る事が出来る。そしてここからして罪も或る意味で神による因果性に帰せられ、又、罪の存在は神の配剤へ基いているとされ、キリストの出現も自然連関によって制約されていて、神のひとり子の人間生成としてのキリストの啓示すら自然的な或るものと見做されて、もともとの配置に基礎づけられ、あらゆる過去のものによって準備された人間の自然本性がその精神力によって最高の展開をなしたものとされるのである。さて右に示された叙述は、すぐ分るようにシュライエルマヘルの言葉（彼の信仰論）でなされたのだが、シュライエルマヘルをキリスト教的自然主義者の内に数えようとするのは、彼の叙述の中には意味を多少ともに動揺させるような言葉や文章によく出会い、この優れた人物の体系よりも心情の方を推したく思うような不整合さが全体として存するからである。が、この事を更に敷衍するのは現在の目的には属さない、寧ろキリスト教的自然主義を更に説明するために、Ch. H. Weisse (1801—1866, 所謂半ヘーゲル学派の思弁的有神論者)の言葉 (Die evangelische Geschichte II 512 ff.—cit. after Mynster: op. cit. 107) を引用するならば、「神が、最初キリスト以前にただイスラエル民族にのみ、そしてその後キリスト自身において、自然を越えた神の外面的な力をば、法則的な自然経過の突破として啓示したとされる所の奇蹟をば、我々は否定する、そして、普通の状態では達し得ないものとなる限界内でも精神力の表明出来る範囲に存するような、そのような不思議のみを認める、だがこれらの不思議についても、それらはユダヤ人の間におけると同じように異教徒の間にも起ったのであり、そしてキリストにおいてはただ他の場合におけるよりも、ずっと優れた仕方で起ったのに過ぎないという事を、我々は主張する。」と。——かくの如くして、ミュンスターによれば、自然主義と呼ばれたものは、理性主義とは本質的な相違が見出されるとは思うけれども、超自然主義に対しては両者は明白な対立をなしている。つまり、理性主義は理性だけでやって行ける (kan hielpe sig selv) と考え、自然主

義は自然だけでやって行けると考えるに対して、超自然主義においては他者のそして一層高い助力 (en anden og højere Hielp) を人間が必要とする事が認識された。超自然主義というものの意味する所は次の事だ、即ち、我々は自然が到る所で我々を取巻いている不思議によっても、又、我々の内心における理性の不思議によっても満足せずして、我々は K. R. Hagenbach (1801—1874. 教会と近代文化との融和を重んじたスイスの神学者) が斥ける所 (Encyclopädie d. theol. Wissenschaften 76), 即ち、神のかくも多様な啓示に溢れた所の不思議に満ちたこの世界の中に我々はそれとは特別に異った別の不思議の世界を建てようと思う、という事を認容したいと考える。ミュンスターは、この点について『キリスト教教義学の概念について』 (Om Begrebet af den christelige Dogmatik 1831—Blandede Skrifter 1. Bd. 37 ff.) において詳しく述べた所 (§ 20 ff.—Bl. Sk. 54 ff.) を今なお奉ずる事を公言するものだ、その要点は即ち、「もしキリスト、絶対に罪に染まらない者、神聖な者、浄福な者が、自然の経過に従って、又人類の自然的な発展過程を通じて、出現し得るのならば、人間の自然本性は朽ち滅びたのではなくて、今なおそれがもとあった所のもの、即ち神性の純粋な流出又は表出であり、人類の大木を支えている根は神聖であり、そしてこの木は自ら神的な生長を遂げるのであり、そしてそれから発展するものがずっと見窄らしいものや、ずっと優れたものであっても、それらは総じてそれぞれの種族に従い、その場所にあつて善きものであり、そしてあらゆる罪も全ての苦痛も挙げて神の栄光の讃歌の内に溶け込むに違いない。だが、もしそうでないなら、我々の救いは人間の何らかの行為によるものではなく、『我らが救いは天地を創れる主より来る』のであり、そして、最初の創造が以前に存する何らかの系列の中に存し得ず、又、我々が自然連関と呼ぶものを持ち得ない——尤も神的な自然との連関は勿論持ち得るが——如く、キリストにおける新たな創造もまた、神の配剤によって用意されたという事はあつても、新たな系列における最初の項であり、神の生の人間の生への新たな直接の注ぎ入れである。思惟が、今や遂に神の人格を認識するに至ったという事を誇るのは、尤もであるとして、だがもし神のあらゆる行為が制約されたものとして考えられ、又、神のあらゆる出現が、単に間接的なものとして考えられるなら、又、もし神が生存の日常の進行の中で直接の聴許を伝え送る事をば人が許さないなら、或は、神が時代の転回点において人類の悩みを洞察し、人間の歎息を聞き、そして直接の救いを送る事を人が許さないなら、この人格というのは一体何であるか？ そして人間の心の内にあるこの願い——そのために超自然主義は決して滅びなかつたし、決して滅ぶ事はある得ない——は、ただに救いに向うのみならず救済者に向い、ただに愛の果実に向うのみならず愛そのものに向う、そしてそれ故に、この願いはあらゆる三段論法とあらゆる自然法則の鎖を破砕し、そしてこれを神の思いと神の自然の内に基いているものとして認識するに至るまでは安らわないのである」 (Mynster: Blandede Skrifter

2. Bd. 108 f.). (キヤケゴーアの宗教談話の一節を彷彿させるような右の叙述によって、ミュンスターは彼自身の超自然主義的立場——それは「キリスト教福音の真正の表現」(op. cit. 109)である事を彼は疑わない——を明示した後、更にそれ以上に超自然主義の弁護をやるというのではなくて超自然主義が「廃れた」という本来の問題に立ち入らんがために、前以て更になお超自然主義の現実的な例に言及しようとする)。で超自然主義を取る著作家が存在すると述べただけでは、勿論「廃れた」かの問題に決定的に答えるものではないし、又、事実において少し前よりも現今はずっと熱心に超自然主義に組する者の大群があるとはいえ、それらの者に訴えようとは我々は考えないが、然し炯眼な読者ならば、ヘーゲル学派が明確な超自然主義的色彩のある領域に関与したため、学派が本幹に属するのかがどうか論議されて居り、従って現今の思考はヘーゲルの立場に静止したままではないという事を見失わないだろうし、シェリングが超自然主義的方向にあるという事を示すように見える手がかりを与えているが、然し彼の現在の立場を示す文書に欠けているので、彼がその世界観をば、近代哲学の論理的に対して歴史的と呼んでいるという事しか分らない(ミュンスターのこの論文の書かれた1839年には勿論まだシェリングの所謂積極哲学乃至啓示の哲学は説かれていない——たとい説かれたとしてもミュンスターは失望しただろうが)。彼と並んでフランツ・バーダーが立っているが彼が物するものの大部分は警句的な電光であって、同様彼の取る立場の性質が不明瞭である。だがこのほかに、色々の影響の下にあるとはいえ、しかし自立的に、I. H. Fichte によって発刊された『哲学及び思弁神学雑誌』(Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie)に結合点を見出した若干の若い人々が熟しつつある(キヤケゴーアがI. H. Fichte から如何に影響されたかは既に本稿とは別の箇所において前に述べられた。ミュンスターは超自然主義の発展をこのI. H. Fichte を中心とする傾向に懸けて居り、この傾向に同感を示しているデンマーク本国の若い思想家即ちソエーヤン・キヤケゴーアの事も恐らくはミュンスターの念頭から去らなかったであろう)。この雑誌巻頭のフィヒテの主導論文「思弁と啓示」(これは当時デンマーク語に訳された)によれば「可視的創造の内にしつらえられた神の啓示を越え、そして人間の理性及び良心の内の主体的な神意識のほかに、更になお、一層高い、本質的に神に発する告知が、人間の認識に対する特別な教えと人間の意志に対する伝言とを伴って、人間の自由な精神に来ったという信仰、この信仰は歴史と共に古く、我等人類の放棄し得ない共通の宿命である。……真に人格的な啓示の概念は、勞せず且つ自然的に、寧ろ避け得ない従属文の如く、新しい(ヘーゲル以後の)哲学の思惟連関の中に加わっている、この哲学は少くともその卒直な特別な意味において、以前の体系とは異質的であり、又、そのような体系には達し得ないものである事を示したのである。……これによって人間は、正当づける事の出来なかった信頼を以てではあるとはいえ深い熱望に導かれて、平盤な理神論や

抽象的な思弁が迷信なりとして彼を引離そうと饒舌を競おうとも彼が常に要求をし続けた所の、彼の不滅の権利に固定され、そして再び定置されたのである。この権利、それは、神の具体的な業と意志の表出を問い、世界史の中におけると共に人間自身の生存経過における「神の指先」を問う権利であり、又、一般的な自然法則や或は人間の開化過程が明かにするであろう完全性への進歩の不可抗な必然性の中に十分に証明された神の存在を顧るという彼の普通行われるやり方によって満足せしめられないという権利である。」(cit. efter Mynster: op. cit. 111 f.). さて、このような教えは超自然主義的ではないか？ 新たな哲学の取っている立場を知る者は誰でも、現今の学界において正しく超自然主義が非常に真面目に取扱われて居り、そしてそれ故に超自然主義は廃れていないという事を承認するだろう——かくミュンスターは述べて、これが右に述べて来た事によって我々が証明しようとした唯一の事だと言う(op. cit. 113 cf.) のだが、然しその後の末尾において、彼は実際に件の論争を引起すきっかけとなる重要な所見を付け加えるのである。即ち、「理性主義と超自然主義の両見地は、人々が彼等の精神状態に従って両見地の間に分れるのだから、同時に存立し、そして栄える事が出来るだろう。だが、両見地は同時に廃れる事が出来、又、現に廃れているという事があり得るか？ もし徹底的な理性主義に取って次の事が特徴であるなら——そしてこの点では、さきに示された如く、自然主義は理性主義と協力する——即ち『超自然的な方法で行われた神から人間への伝知としての啓示の必然性及び現実性を斥けるという事』[op. cit. 98——本稿 15頁参照] が特徴であり、そして、これに反して、超自然主義は正しくそのような啓示に基いているのならば、恰も宗教は常にこれらの両見地の一つに従って観察されねばならないかの如く思われ、又、もしそれらの内の一つが実際に廃れているなら、他のものがそれだけ一層支配的であらねばならないだろう——排中原理 (principium exclusi medii inter duo contradictoria) もまた廃れたとされるのでなければ。」(op. cit. 113) と。ミュンスターが今やかく述べる事によって、その主題と強調点は、両見地が実際に廃れているかどうかという事実にあるよりも、寧ろ一転して両見地が矛盾対立かどうかという点に移っている。ミュンスターは op. cit. 96 において述べて、問題は事実的なものにのみ関しているのであって、人はそれに答えるに当ってどちらを取って、どちらを棄てるかの理由を述べるべきではなく、だから人はその仮定する原理について一致する必要はなく、ただ証人調べをすればよく、しかも両派に対して等しい愛顧を以てすべきだ、なぜなら、どちらかの見解が現今に取っては特に重要ではないという事を証明する事が出来ても、それによって何の勝利も得られていないから、と述べて、問題を謂わば事実問題に限定しようとしたにも拘らず、右の最後の引用文において、今や重点は突然権利問題に移行している事が見られる。ミュンスターがそれまで慎重に控えていた価値判定は、論文の末尾に至って自然とその指さすべきものを言外に仄かにして来る事になった。右の

引用文に含まれているミュンスターの積極的な主張の主眼点を取り出して見るなら、超自然主義が廃れるという事はある得ないのだから、超自然主義が思弁的立場から見て廃れる（或は廃棄される、つまり止揚される）などと言うのはナンセンスであって、もし廃れるものがあるなら、それは理性主義であり、そして、それだけ一層超自然主義は支配的となるべきものだ、という事で、そしてその理論的基礎づけとして、理性主義と超自然主義は排中の矛盾対立なのだという事を暗示する（そしてそれには神学領域における排中原理の妥当性が前提されて居り、従ってヘーゲルの－思弁的なその廃棄に反対されている）。従って、「両者が共存し得る」と言っても、それは「精神状態の如何によって」だとして、理性主義を奉ずる者はいずれはその非を知る（つまり廃れる——日常的手段的な意義を除いて）という事を確信しての発言なのだ。だから今や二者択一の論理的原理の普遍的妥当性が反省中心となる。ミュンスターは右の引用文に続いて以下の如く述べる——実際、排中原理はヘーゲルの論理学において（*Werke* IV 544——*Jub. Ausg.*）明白な非好意（*Ugunst*, 無愛相）を以て取扱われている。ヘーゲルがこの原理をば、普通に理解されている意味では（従ってヘーゲルの－思弁の意味ではなく）全く無意味であってそれを述べる労にすら値しないと説明する時（この事は本稿において先に述べられた——7頁参照）、彼はこの原理そのものを笑うべきものにする事が明瞭に意図されているような例を選んで居る。即ち、「甘い、緑の、四角の、の如き規定を取り、そして精神について、精神は甘いか或は甘くないか、緑か或は緑でないか等々であると言うなら、これは何ものにも達しないくだらぬ事だ。」（*Hegel, Werke, ibid.*）。だが又、一方この原理が効果がなくはない事が見られるような例を選ぶ事も疑いもなく出来る。つまり、もし我々がここで次の如く言うなら、即ち、キリスト教が基づいている啓示は、超自然的であるか超自然的でないかである、と言うなら、次の事は恐らく直ちに明かになるだろう、即ち、あらゆる媒介はここでは不可能であり、そして、そのような事をなすあらゆる試みは生半可さに導くに過ぎない、つまり、人が屢々見た如くに理性主義的超自然主義と超自然主義的理性主義の間によろめき浮動する事へ導くに過ぎないという事である。これか－あれか（*aut, aut*）である、反対対立（*Modsætninger*）を媒介する事は出来るけれども、矛盾対立（*Modsigelser*）を媒介する事は出来ない。全ての根本的に学問的な理論は、相互に矛盾対立する見解の一つ或は他に対して自分の立場を決定しなければならない。ここにおいて明かな事は、何が廃れたか、それとも新しいかが問わるべき事ではなくて、何が真かが問わるべき事だという事である。真理は一時現実に廃れたと見做されるような事があっても、しかし再び新たな姿で甦るだろう。ミュンスターはホラチウスの廃者再興、盛者必衰（*Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque quæ nunc sunt in honore.*）の言葉（*Horatius: Ars Poetica* 70）を以てその論文を結んでいる。——ミュンスターの右の最後の所に現れる言葉によって、問わるべきは

何が廃れ何が新しいかという事ではなくて何が真であるかという事だとされる事によって、ミュンスターのこの論文の主目標が、初めの方で約束的に提示されたような、理性主義と超自然主義の事象的現象的な観察から離れて、鋭い思弁神学批判にあった事が閃光の如く示された。ミュンスターが現象的な観察の姿を装いつつ主張せんとした事の真意は、更に具体的に言えば次の事であった、つまり、ボーネマンがヘーゲルの思弁の立場から超自然主義が「廃れる」というような事が言えるのは、もとヘーゲル自身において排中原理の思弁的な廃棄止揚が考えられた際に特別に非好意的な例証に頼って弁証法的前進を基礎づけた結果、実際に矛盾対立するものを反対対立であるが如くに媒介するのを当然と考える倫理無さから来るという事である。或る程度までの（キャケゴーアの表現を借るならば）理論ではなくて「根本的に学問的な理論」は、「学問の前進」(Mynster: op. cit. 115) といった空語に訴えるだけによって本来の問題の要をはずすような事をなすべきではない。もしそれがそうなら、それは aut-aut の前に立つ、そして今ここで真なるものに決断する。廃れたかどうか（つまり思弁的に止揚廃棄され得たかどうか）などが問題ではない、我々が全力を挙げて問題にしなければならないものはそれではない、という事である。ミュンスターが言わんとする所の要旨が右の如くであるとして、次になお彼のこの思考の構成過程そのものについて考えて見ると、排中原理と、超自然主義及び理性主義の矛盾対立が、相互にその基礎づけとなっている事が分る。つまり、排中原理の妥当性を問題にする時に、キリスト教啓示は超自然的か超自然的でないかであるを例として取っておれば、その妥当性が示される（超自然主義の信仰的絶対性が基礎づけをする）、又一方、超自然主義か理性主義かの内の前者の真理性を基礎づけるものは、排中原理である（排中原理の論理的絶対性が基礎づけをする）。これは一種のタウトロギーではないか。排中原理を基礎づけるためには、とにかくこのように勝義において排中の対立を示すものによらねばならない。という事はつまり、この対立項の一方が絶対的に真であるという事が前提されたものによらねばならないという事である（さもなければ、それはヘーゲル的な常に無規定的な——たといリズムはあっても——浮動を行う懷疑としての排中の立場になる）。従って結局、排中原理を表明するという事は排中原理を前提しているという事である。排中原理の妥当性を示すために排中原理を勝義において含んだものを用いねばならないという事は、キャケゴーアが述べて「最高の思惟原理としてのタウトロギー、それは即ち、もし矛盾原理が真であるなら（そしてこれは、これか—あれかによって表現される）、矛盾原理に対する学問的表現である」(P. III B 177) と言った事の意味であると思う。ヴィクトーア・クーアの『矛盾原理』(Victor Kuhr: Modsigelsens Grundsætning 1915) は、右のキャケゴーアの、矛盾原理の学問的表現としてのタウトロギー、という命題についての立ち入った研究だが、クーアはこの命題について筆者の右の考えとは別の結果を出しているが、筆者はそれに対して聊

か疑問を持つ、然しこの問題については後に更に立ち返りたいと思う。がこのようにして、ミュンスターは排中原理の論理的妥当性を確信し、それを主張し、その前提の下に、真理は（外見的には一時光を失っても内実）絶対であり（非媒介的であり）、神学的立場においても排中の超自然主義に決断されねばならぬ事を述べるのである。ミュンスターの論文は結局、超自然主義神学よりする所の思弁神学の批判であり、ヘーゲルの媒介神学の拒否となった。ミュンスターは彼のこの論文において超自然主義そのものの弁護については寧ろ抑制的に書く事によって（それは前述の如く、問題を事実的なものに限定するという彼の叙述や、彼自身の立場を『キリスト教教義学の概念について』によって説明した後、「これ以上に更に超自然主義を正当づけるのが我々の意図ではない」という明白な言葉や、デンマーク本国の文献に関わる事を故意に避けた事情などにも見られる）、かくの如く彼がデンマーク本国における思弁神学との闘争を回避しようとしたにも拘らず、「ヘーゲル哲学に対して手袋は投げられた」（Skat Arildsen: Biskop Hans Lassen Martensen, Hans Liv, Udvikling og Arbejde. 143）のであり、ミュンスターの挑戦に心穏かならざる本国の「若い思弁神学者達の間に若干の動揺を引起し」（Breve til og fra F. C. Sibbern. 2 Afd. 194 f.—cit. efter Arildsen: op. cit. 143）、時日を経ずして先づ J. L. Heiberg が、次で H. L. Martensen が「馬に乗ってパカパカパカとやって来て」（Kierkegaard: S. V. VII 292）ミュンスターに「しっぺ返しをやる」（Arildsen: op. cit. 143）事になったのである。

J. L. Heiberg (1791—1860. デンマーク後期ロマン主義時代の審美的指導者であるが、同時にヘーゲル哲学をデンマークに移入した思想家でもある。若くして社交的洗練と克己、皮肉などを身につけ、遊学奨学資金を得て、パリでマーテンセンと親交を結んだ。1828年以後劇作家、劇場指導家たると同時に多数の軽妙優雅だが時には軽薄とされた作品を産出したが、ヘーゲルの立場での哲学講義や論文をも物した。彼にはデイレットタント的な多面性があり、1844年以後天文学上の論文を書いたりなどして、屢々キヤケゴーアの揶揄の対象となった。)は同じ雑誌の同年の次冊 (Tidsskrift for Litteratur og Kritik, Første Aargang (1. B.), 5te Hæfte (1839) —optr. i J. L. Heiberg: Prosaiske Skrifter, Tredie Bind 1843 349 ff. (cit. her), において、「矛盾原理と排中原理について」(Om Contradictions= og Exclusions= Princippet) なる論文を出したが、その複題として「理性主義と超自然主義についてのミュンスター監督の論文に関連しての論理的所見」(En logisk Bemærkning i Anledning af H. H. Hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme) となって居り、彼が敢て所見を述べようとするのはミュンスター監督の論文における或る論理的な点だけだという事を、その書き出しにおいても述べるが、然しこの点<sub>トコ</sub>が正しく「要点」(punctum saliens—Heiberg: op. cit. 349) となって、論旨は論理的原理の基礎的思考を越えて、「一層高い」立場 (op. cit. 360 cf.) から



するミュンスターの立場の蔑視となり、矛盾原理や排中原理を以てする威嚇をなす超自然主義的  
 「論理的迷信」(op. cit. 369) から離れる勸説となり、ミュンスターの努力そのものを「廃れた」  
 (forældet) として刻印する (op. cit. 351, 373 cf.) 事になった。——今更に詳しく彼の所論を  
 見るなら、ミュンスターが理性主義と超自然主義の内の一つが廃れているなら (排中原理に従っ  
 て) 正しくその事によって (eo ipso — Heiberg: op. cit. 352) 他の一つは廃れていないとする  
 のだが、もしミュンスターが、超自然主義そのものが理性主義とのその媒介を含むが故に廃れる  
 という事はある得ないと言ったのなら、抽象的論理的な側からはそれに対して異議を唱えらるべ  
 き何物もなかっただろう、所がそれとは違って、排中原理が右の具体的な場合に適用されている  
 のだ、これは学問の現在の立場からすれば論理的乃至形而上学的迷妄と見做されねばならないの  
 である。排中原理は右において媒介を許さない矛盾対立を強める事を狙いとしているが、思惟領  
 域の内のどこに媒介されない対立が存するかというと、それは直接性 (Umiddelbarheden) 又は  
 概念 (Begrebet) の内ではなくて、反省の中間領域 (Reflexionens mellemliggende Mark)  
 にある、つまり、有限なものや経験的なものを代表する所の論理的領域にのみ存する。直接的存  
 在 (den umiddelbare Væren) (直接性 Umiddelbarheden というのはハイペーヤの「思弁的  
 精神」—op. cit. 356—の固有な領域である事が注意されねばならない、それは別に——例えば  
 ——op. cit. 358——反省対立に関して言われる「直かの」direkte と区別されねばならぬ) にお  
 いては、主語そのものが A と非 = A の媒介なのである。というのは、個々の具体的な主語は一つ  
 以上の述語を持って居り、従って、もし一つの述語が A なら、他の全ては必然的に非 = A である。  
 だから、ただ主語そのものから抽象し、そして単に述語に固執する事によってのみ、A と非 = A  
 のほかにバラバラの述語の第三の象面は存しないという事が言える。即ち、主語そのものを離れ  
 た述語だけに捕われているから、排中原理を適用する事にもなるのだが、述語の性質はバラバラ  
 のものであるのではなくて主語の中においてのみ存し得るのだから、右のような排中原理の適用  
 は無いのに等しい。このような、直接性の領域ではなくて反省領域においては、対立は分岐的方向  
 に現われる、つまり、中間が排除されている所の肯定的及び否定的、としてである、だからここ  
 では肯定的なものから否定的なものへの道は零 (Nul) を通じて、つまり媒介が欠けているとい  
 う事を通じて通っているのである。だがこのような関係は有限なものや経験的なものにおいて  
 のみ起るのであって、排中原理が適用されるのはこのような有限なもの象面においてのみであ  
 る、例えば左右とか前後とか上下とかであって、全体として言えば、人が一定の境界の内又は外  
 に存しているという事である。例につまらないもの (triviellere) が選ばれば選ばれる程、そ  
 れらの Aut-aut に対して異議が唱えられる事が少いのであって、直接的な対立から例を取ると、  
 そのようなものには排中原理が妥当しないという事は言わないとしても、ミュンスターがヘーゲ

ルから引用したような「精神は緑か緑でないかである」の如き不合理に突き当たる事になるのである。このような高い象面（概念やイデーの世界でも同様である）に排中原理を適用しようとする、その運命はよくならないのである。だが、明白に理念の世界に属する諸規定が経験的側面から見られると、反省の立場に引下げられて、そこではそれらの媒介が失われる事になるのである、例えばアリストテレスの徳の自然主義的な規定において、徳を対立する二悪徳（贅沢と吝嗇、猪勇と怯懦）の中心点と言う場合、徳は悪徳の媒介たり得ないものなのだから、この中心点というのは零点、悪徳の零であって、ここには排中原理が妥当する、つまり不徳な者がもし二つの悪徳の一定の対立において一つを持たないなら、彼は正しくその事によって（eo ipso）他を持つのだ、これは形式論理的には推論だと思われていても単純なタウトロギーに過ぎない（キヤケゴーアの前述の言葉—— P. III B 177, 本稿22頁参照——はハイペーヤのこの言表をも考えに入れていたかもしれない）。善悪を矛盾概念と考えるのは、経験的なものにおいてであって、道徳的な零点を仮定するものだ、それに対して善を理念として考えるなら、方向はただこの善によってのみ規定され、悪への方向というものはなく、善からの方向のみがある、なぜなら悪は自ら方向を規定するような如何なる誘引的な中心でも可能性でもないからである。人間は善そのものの内にあるのではなくて、善への又は善からの方向にあるのだから、善良であると共に邪悪である、換言すれば自身兩対立の媒介である。このように理念の立場に立つ場合には、どこでも排中原理は廃棄されるのであり、媒介の起らないものは何であろうと「理念的具体的象面」には属せずして、「下位の、経験的な象面」に属するのである。排中原理がそれ自身理念によって排除されるのであれば、霊肉の統一としての人間は不可能になり、対立した力の統一としての国家も、神と人間との medium としてのキリストも排され、宗教も芸術も詩も哲学も存在し得ないだろう、なぜなら、排中原理は神による媒介を排除する事になるから（「排中原理は神の排除原理であるという事が至る所で示されるだろう」 thi overalt vilde det vise sig, at principium exclusi medii var principium exclusi Dei — op. cit. 356）。だがさて、principium contradictionis と principium exclusi medii が共に矛盾的なもの（det Contradiktoriske）そのものを引合いに出すその関係は、どのようになっているのかというに、ミュンスターは反対対立（Modsætninger）は媒介され得るけれども矛盾対立（Modsigelser）は媒介され得ないと言った（Mynster: Blandede Skrivter 2. Bd. 114 cf.——本稿 21頁参照）が、（ハイペーヤの「一層高い」立場から言えば）それは屢々逆の関係になるのであって、「多くの矛盾対立（Modsigelse）は媒介され得る、例えば、主語がAであると共に非=Aであるという如くであり、これに反して多くの反対対立（Mod-sætning）は媒介され得ない、殊に媒介が零によって代表されるような全ての反省＝対立（Reflexions = Modsætninger）はそうである。」（Heiberg: op. cit. 357）とされる。そして矛盾原理

(Contradictionsprincipet) が適用されるのは、ただかかる反省的反対対立にだけであるとハイペーヤは言う、だから、矛盾(対立) = 原理(Contradictions = Princip)は「高い」理念的象面の媒介が行われるためのもの(この点はヘーゲルにおけると同様である——本稿5頁, 7頁参照) 故、低い経験的象面の排中的対立の原理は Contradictions = Princip ではなくて Oppositions = Princip に引下げらるべきであり、矛盾対立排中原理ではなくて反対対立排中原理に引下げらるべきだとされる (principium exclusi medii inter duo contradictoria → principium exc usi medii inter duo opposita sive contraria). 換言すれば、媒介されない反省 = 対立にのみ適用されるものは矛盾 - 原理ではなくて反対 - 原理だというのである。「主語はAであると共に非 = Aである」という直接的 (umiddelbare) 矛盾的 (contradictoriske) 対立において、あらゆる述語は、A そのものを除いて、非=Aのもとに属する、従って又「直かの」(direkte) 対立、否定的A、もここに属する、だから、Aと媒介されないものとして強調され得るのはこの直かの対立だけだが、これはプラスとマイナスの反省 = 対立であり、否定は単に直かのそれであってAのあらゆる否定の全象面を意味するのではない、そして中間者 (medium) は矛盾対立 (Aと非 = A) の間に (inter contradictoria) 排除されているのではなくて、反対対立そして正しく直かの反対対立 (+Aと-A) の間に (inter opposita et quidem direkte opposita) 排除されているのである。この直かの対立においては、両項は同じ内容と範囲、同じ質と量を持って居り、その本質においては同じである、ただ方向が異なるだけである。+Aと-Aは同じAである、ただ零点に対して異った立場にあるだけである。寒は熱の低度に過ぎないし、熱は寒の低度に過ぎない、善(その理念の外で見られたものとしての)は悪の低度に過ぎないし、悪は善の低度に過ぎない、同様アリストテレスにおける対立した二つの悪徳も反省対立において同じ悪徳、つまり同じ徳——その零に両悪徳は結びつくがプラスとマイナスによってのみ差別がある——の欠如である、「恰も百リウスダーラーの財産と百リウスダーラーの負債が同じ百リウスダーラーであるが如くに。」(Heiberg: op. cit. 359). 要するにこのような直かの対立においては、媒介というものは起らないのである、それというのも、あらゆる内容と範囲が既にもとから一致して居り、共通の本質にもともと媒介されているからであって、媒介されずに残っているものとはただ異った方向だけなのだから、だがこのような異った方向に関しては媒介は起りようがない、というのは、この異った方向がその本性全体に従って分岐しているからである。これに反して、「一層高くそして理念的立場」(op. cit. 360)においては、異った内容と範囲の、又、異った質と量の対立した項が存する、例えば主語と客語、自然と精神、人間と神、の如くだが、然しこれらの対立における同一性も同じように存しているのであって、同一性と共に差異性が媒介の条件なのである。このようにして、右に述べられた矛盾原理及び排中原理の「学問的な」(videnska-

belige) 意義(つまり、思弁哲学に取って有益な意味のある所)は、人が有限性の立場に止まっている限りは媒介は不可能だという事をこれらの両原理が表現しているという点にある、とされる。つまり言い換えれば、有限的反省的立場にある限り「直かの対立」の間に排中原理(又は矛盾原理、或は前述のハイパーの表現を以てすれば反対原理)が通用するのだから、媒介は不可能になるというのである。だがこの有限性の立場を人はあらゆる事において要求しようと思えば出来るのであって、何事によらず或る境界の内か外かにあるような、そのような境界を置く事は出来るので、理性主義と超自然主義の間にも(ここで主題がようやく本来の対象に返って来る)そのような境界を置く事が出来る、そしてその場合には媒介はなされ得ないし、そして排中原理が妥当する事になる。だが、これはタウトローに過ぎないとハイパーは言うのである、即ち、人が或る対立をば、媒介がなされ得ないような立場へ引下げたのだから、だからその対立は媒介されないのだ、と。ハイパーの意のある所を直截に言い直せば、理性主義と超自然主義という排中的対立を認めるという事は、媒介の行われ得ない反省段階に立っているという事だ、だから排中原理が通用するのは当たり前だ、という事になる。「矛盾原理と排中原理は経験的有限性の立場に引下げられて、正しいものとなっている」(Heiberg: op. cit. 361), だが、それらの妥当性は同時に極めて制限されたものになっているので、それらをば固有な原理として維持する「努力に値しない」(ibid. ヘーゲルと同じ侮蔑の言葉を用いている——本稿 6 頁参照)。これらの原理に固執しようとする「廢れた」論理学がそれらに広汎な使用権を与え、それによって両原理が全く「非学的な」(uvidenskabelig——op. cit. 361) 意味を帯びしめられるのは何ら奇とするに足りない(とハイパーが言う時、このようにして矛盾原理乃至排中原理が思弁哲学的に使用されない事によって、それらが非学的と呼ばれるのである。キャケゴーアが依然彼の本質的立場たる aut-aut の上に立って『後書』を書いた時、それを「非学的」(uvidenskabelig) と名づけたのは故なき事ではない——実際キャケゴーアはハイパーのこのこの言葉を皮肉に暗示して応用しているのかもしれない、ハイパーがその本文でこの言葉を字間を広げて強調しているから殊にそうである——ハイパーは矛盾原理の右の「非学問性」をば、矛盾原理の訂正的命題とされる diversus respectus tollit contradictionem (逆の視点は矛盾を棄てる) に言及する事によって、更に観察しようとするのではあるけれども、そして要するにかかる訂正命題を立てようとするのは「そのもの」(Selv) を認めない事によって媒介を許容しようとししない事だという事を言おうとするのではあるけれども)。矛盾原理をば争い得ない——但し、それが仮定されるという前提の下を除いて——徹底的原理であると考える者(ここでは F. Ch. Sibbern が指されている——本稿後述 46 頁参照)は、それをば成る程、根本原理になす、だが、それは事実的なものに対してだけであって、論理的なものに対してではない。ハイパーは最後に、学問において

「廃れた」と言われるものについてのミュンスターの発言に関連して彼の所見を述べる、即ち、——ヘーゲルの体系もまたより新しい体系によって追放されて何時かは墜落するだろうし、もう既にその胚種が若いフィヒテ (I. H. Fichte) や彼の一統において見られると信ぜられるという事よりも尤もな事はないように思われる。このような見方によれば、ヘーゲルが自分の体系によって哲学は完結すると言った著名な主張は高慢な考えであって、それ自身復讐の女神によって襲われるものと思われるだろう。だが、ここで考えるべき事は、新しい体系が古い体系を追放する場合に、新しい体系への胚種が古い体系の中に存しているのは確かであるにも拘らず、両者の連関が大部分の者に分らないがために、移行が寧ろ新しい領域へのレウカス 島の飛躍 (et leucadisk Spring) のように現れる事になるという事である。だが人が古いものに立場を置く事が強固で徹底的であればあるだけ、移行に当っては、古い立場が齎した収獲を伴っているために、全くの無形成のままで別の水平線の下で始めるという事は、一層困難になる。カントが自分自身の体系の中で古臭くなって、フィヒテによるその徹底的な拡張を、もはや知る事が出来なかった場合にも同様であって、その同じ事情はフィヒテのシェリングに対する、そしてシェリングのヘーゲルに対する場合にも見られた。だが、ヘーゲルもまた、もし彼が同様な結果を体験していたなら、右と同じやり方でそれに抗議をしたらだろうというのは、信じらるべき事のように思われぬか？ 又全てのヘーゲル学徒はもはや既に、新たなものを理解するには古臭くなり、又その能力もなくなったのではないか？ もしヘーゲル学徒にかかる事が起るなら、そのヘーゲル学徒は容赦をしてもらう事で済ましてしまうのではなくて、自らその責任を負うだろう、というのは、彼が体系を完全に自分のものにしなかったという事が認識されねばならないから。そしてここにこそ肝要な本質的相違点が存するのである。政治上の発展が、無数の暴力的な変革の後に、革命はもはや必要とされずして全ての変化は立憲的方法で行われるような国家形態へと漸次に立ち至る如く、丁度そのように、ヘーゲルは哲学をば、飛躍によってのみ達せられるような立場の突然の変転はもはや起らずしてあらゆる新たなものは既存のものの立憲的発展によって現れるような、従って既存のものが尊重される限りであるような、そのような点へと齎した。ここでは誰も後に残される必要はない、もし、そのような事になるなら、それは彼が関与していなかったのだという事を証明するものだ。というのは、ここでは弁証法が体系を永遠に訂正し拡張する所のものだからであり、弁証法的に体系が訂正されて行くのであって、革命は必要ではない。このような意味においてヘーゲルは明かに哲学を完結したのである、即ち、弁証法的方法を導入する事によって彼は、新しいが、しかし相対的な立場を導き入れたのではなくて、絶対的な転回点を導入したのである、これはそれ自身転回はされない、なぜなら、それは対象に対する新たな関係に存しているのではなくて、それ自身の運動によって対象を我がものにするという点に存しているからで

ある。かくの如くして、哲学の立憲的形態が成就されたのであり、これは自身その若返りの源泉を自らの内に持っているものである。新たなるものは、I. H. フィヒテや、その一統のヘーゲル後の哲学者達によっては、促進されないものであって、彼等がヘーゲル体系を身に着けていない者等に多くの同情を得るという事実が、彼等の努力が廃れたものである事を示している、とハイペーヤは述べる。

右に展開された所によって明かな如く、ハイペーヤによれば、矛盾原理と共に「ミュンスター監督によって主張された排中原理」は、制限された意義しか持たないものに引下げられたという事は、「論議の余地のない」「既に獲得された結果」なのである (Heiberg: op. cit. 350 cf.). 従ってミュンスターによって理性主義と超自然主義の間に排中の対立が固執された時、それは低い象面における述語の直かの対立を示すものであり、それ自体プラスとマイナスの反省対立であるに過ぎない、或は、同じ質の中の方角だけの異った肯定否定の対立であるに過ぎないのであって、要するに有限的経験的なものを表わす所の媒介されていない対立をば絶対的な aut-aut と誤信する「迷信」であるという事をハイペーヤは論述したのである。彼の信念によれば、右のような「既に獲得された結果」を無視したり否認したりする行動に抗議するのを差控えないのは、哲学研究がデンマークにおいて今日ようやく力強い躍進を初めた時に当って、この折角初められた事態の進展を妨げないために、殆んど義務と見做されなければならないというのである (Heiberg: op. cit. 349 f. cf.). そして余人ならばいざ知らず、ミュンスター監督のような「偉大にして且つ正当な権威と影響力」を持つ者が主張をなし、彼の如き「古典的講話」によって容易には抵抗され得ないような流布受容をば多くの人々の間に作り出すような恐れのある場合には、直ちに反駁がなされねばならないのだとして、ハイペーヤはその自らの出陣の弁をなしたのである (op. cit. 350 f. cf.). ミュンスターに対する形式的な尊敬を伴わしめられているが実質においては猛烈な反対と侮蔑を以て、ハイペーヤは立ち現れたのだった (キヤケゴーアが、彼のミュンスターとの霊的關係からしても、ハイペーヤを代表とするヘーゲル学徒に如何に徹底的な闘争を開始する事になったかの一端がそれで分るだろう)。

H. L. Martensen はハイペーヤの右の論文の出た同じ雑誌の同じ号において、しかもハイペーヤの論文の次に組み入れられた (Tidsskrift for Litteratur og Kritik, Første Aargang (1. B.), 5 te Hæfte (1839) 456 ff. (cit. her)) 彼の論文「理性主義、超自然主義、そして排中原理」 (Rationalisme, Supranaturalisme og principium exclusi medii) を以て打って出た。この論文もまた「本雑誌前号におけるミュンスター監督のこの事についての論文に関連して」 (I Anledning af H. H. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte) という複題を伴っている。ハイペーヤのものと同時に出たのだから、ハイペーヤの所論を顧慮したも

のでない事が先づ注意される。マーテンセンとハイバーヤのこの場合における立場の基本的な相違は、ハイバーヤが問題の論理的原理の側面を中心に置いて、ヘーゲルの媒介弁証法から見て、低い段階にある理性主義と超自然主義が理念的に媒介されるのは自明の現実として、そして、そのような低い反省象面に適用される排中原理が制限された意義に引下げられたのは論議の余地のない既成結果として前提的に扱われていて、従って、このような立場から、ミュンスターによって主張されたような決して廃れたのではなくて寧ろ絶対的な意義を持っている超自然主義に決断するというような事は初めから考慮の対象とはなり得ないという事を、ハイバーヤ特有の才気先った高圧的な調子で述べたものだった。それに対してマーテンセンの態度は、終極的には同様キリスト教神学において排中原理を適用する事が可能かという問いに対して否定を以て答えるのだが、ハイバーヤよりもより理論的説得的であり、媒介の概念とキリスト教認識の立場からのその可能性の立ち入った探求をなす事によって、ともかく神学的思惟の生長のために、その功は無視し得ないものがあり、その所論は正しく思弁神学からする所のオーソドックスな自己主張と論駁をなすものである。自らの得業士論文の紹介批評（ボーネマンによるそれ、そしてボーネマンは後に組織神学の教授後継者としてマーテンセンの地位を継ぐ程の関係にあったのだから）が契機となって起った論争なのだから、詳細に「自己意識」についてのその本来の立場を更に敷衍しようとしたのは当然だし、「誤解を除こうとした」（H. L. Martensen: Af mit Levnet, 1883, 74）のも無理からぬ事（キャケゴーアが1837年冬学期に大学で聴講したマーテンセンの講義「思弁的教義学入門」の中で既にマーテンセンは、思弁的教義学の成立を説明するために、先づ不満足な立場の一つとして「通俗的理性主義」を挙げて居り（P. II C 12 cf.）、又、その他 Karl Daubの著述の中に見られる超自然主義及び理性主義の概念を扱っている（P. II C 14 cf.）。従ってボーネマンが両主義が古臭くなったと言った時、それはマーテンセン自身の立場を直接に代表していたとも言える）だが、ほかならぬ彼自身がミュンスターによって「一言するように促された（opfordret）と感じた」（Martensen: op. cit. 74）のも自然な事であった。かくして、思弁と信仰が、学問と神学が、その一層直接的な形で接触摩擦しつつ絢を競った時代の一つの華やかな舞台を我々はここに見る事が出来る。

で、マーテンセンもハイバーヤと同様に、或は一層鄭重な言葉遣いで先づミュンスターについて述べて、「その言葉は全て久しきにわたって精神覚醒的な影響を我々に及ぼし、その影響は謂わば我々自身の本質の必然的にして不可欠の部分となって居り、我々が我々の精神的生活中における最上の何ものかを負う事を感謝しなければならない人」（Tidsskrift for Litteratur og Kritik 456）によって、生存と学問の最高の関心事が述べられる時には、当然我々の注目を引くが、重要な点における意見の相違は疑念と危惧を呼び起すのであって、ミュンスターの論文が最後に述

べて、全ての根本的な理説は超自然主義か或いは理性主義かに決めねばならず第三のものは存しないと言う場合には、確かにそのように感ぜられるのである、とマーテンセンは述べる。だがマーテンセンはハイペーヤとは異って、ミュンスターを頭から断罪しようとする事をせずして、先づミュンスターの従来の所説の中にも対立を媒介しようとする道が屢々示されていたと思われる事を指摘するのである (Tidsskrift 457, 461 cf.), けれども、ミュンスターが自らの立場を超自然的として述べていた事は知られない事ではなかったとはいえ、これが他の立場とのあらゆる連続性や媒介を排除する「二元論的あれかこれか」 (et dualistisk Enten Eller — Tidsskrift 457) の意味のものであるとは思われなかった、それ故この事によって自分はミュンスターが既に決定されたものと見做している所をば再び自分自身で熟慮して見る衝動を覚えたのだとして、自らの神学的確信の披瀝にミュンスターを同意せしめる余地を残しつつ出発するのである。さて先づマーテンセンが対立した立場(信仰と知識, 啓示と理性, 歴史と理念, 汎神論と有神論, そして目下の課題たる学問的立場としての理性主義と超自然主義)の矛盾を媒介出来ると考える理論的根拠をどのように考えているかを見ると (Tidsskrift 469 ff. cf.) ——ヘーゲルによって齎らされた所の、宗教学における努力の劃期的な点は、それが思弁的一弁証法的だという事である。勿論、この努力が既に目標に達したとか、あらゆる知識の財宝がその前に開かれたとか考えて、未だ媒介されていない多くの aut-aut が存しないかの如くに考えるのは愚な事だが、然し他面、学問において媒介されないような客観的普遍的な矛盾が存するという前提が真ならば右の努力そのものに実在性が全く欠けていると考えるのも愚な事である。というのは、如何なる学問的対立にしる、それが経験的に見られた場合には異った意識の間に分れているように思われる、つまり学問的に一面のみを弁護主張する所の、思惟する人々の間に分れるように思われるし、又従って矛盾は同じ意識の内に存し得ないように思われる、けれども、それらの対立が最終的にはやはり一つの意識の内に合一されているという事、即ち、一般的人間的自己意識、あらゆる個人的自我に対する全般的な媒体であって決して唯名論的な抽象体とは見做され得ない人間精神、の内に合一されているという事を、否定する事は困難だろう。生存及び学問のあらゆる対立は、同一の、唯一の、一般的、思惟する自我の領域の内に帰する、そして同一の思惟行為によって提立される。だから、超自然主義的であり、そして理性主義的であるのは、同一の自我であり、この同一の自我がこれらの及びその他全ての矛盾に反映しているのである。だが思惟は、あらゆる矛盾における同一的流動的 Copula なのだから、それらの矛盾は固定した克服出来ないものではない。学問の領域にも「時を得た言葉」 (en forløsende Logos — Tidsskrift 470) というものはあるのである。自己意識の領土についてのこの見方はヘーゲルの精神現象学の基礎をなしているものであり、あらゆる形態を通じての自己意識の持続性と相互の絶対的浸透性という考えは、あらゆる



る汎神論的乃至自己神論的 (autotheistisk) 一面性からは区別されねばならないが、そのものとしては学問からもはや排除され得ないものである。このように見る事によって、一つの矛盾がたとい現代の多様な人々において矛盾対立的な性質を持っていたとしても、充分媒介され得るものだという事が注意されるようになるだろう。「我々の認識の対象たる神が、もし同時にそれ自身我々の内の真の認識でないなら、精神であろうとしないだろうというのは、決して汎神論的思想ではなくて、真正のキリスト教的思想である。」(Tidsskrift 471). カントの神学の単に人間的な理性 (ratio sibi relictā —自らに委ねられた理性) の持つ錯誤を指示し、そして神の存在論的証明を神学の内ですらに承認せしめた(カントは『純粹理性批判』Werke III 405 ff.—Cassirer, において伝承的な神の存在論的証明の妥当性を拒否したが、ヘーゲルは『エンクロペディ』§51において右に反対して、神はただ存在するものとしてのみ考え得るものであり、概念と存在のこの統一が神の概念をなす所のものだと述べている事に関しては、本稿外の場所で指摘の通りであって、キヤケゴーアもそれに言及した——S. V. VII 317, 543 f. cf.) のは、正しくかかる洞見である。人間思维における内在的原理である神的思维は、それ自身主体なしにはあり得ない。従って、人間の知識は一層高い知識の内に進み入ったものとしてのみ見られ得るのであり、人間の視野はあらゆる真の思维が動く場所たる一層高い視野の内においてのみ考え得るのである。そしてこのようにして非人格的な神思维のみならず神の知が人間の知の内に内存する事が認識されるなら、理性主義と超自然主義は少なくとも認識原理において止揚されていると考えられる。「思维され通した内在は超越であり」(Tidsskrift 472), 「主体的なものと客体的なもの、自己意識と啓示の同一性」(Tidsskrift 471) が思弁神学の前提である。かかる立場によるならば、①超自然主義的神学の単に形式的な理性使用は妥当性のない障害として認識されているのであり、内容と形式の対立はイデーと精神が問われる場合には妥当性を持たないのである。神学的客体を同化する事なしにその周辺にのみ動いている、このような形式的理性使用は、カントの統制的理性使用が主体性の象面で行っているのと同じ事を客体性の象面でやっているものである。②又、理性を越えたものに満足な解決を求める方便においては、啓示と自己意識が隣り合って並んで一定の中性肢の上に置かれているだけで実際の和解は起らないのであり、理性を越えているだけであって、同時に理性に「対して」ある事がないのだから、高々実践的意義が要求出来るだけで、理論的見地では無関心的なXに「引下げられる」(reduceret 奇しくもハイペーヤと同じ言葉が用いられている) はかはないのである。超自然主義的神学者が重要な多くの教義を右のような仕方を取扱う場合には、それは恰もカント主義と全く類似しているとも言えるべきであって、教義の形而上学的側面は「物自体」としてそのままになっており、ただ人間学的な実践的な側面だけが強調されているのである。③啓示に対する理性の単に受動的な関係(ヤコビのなした如き)も真の統一を

齎らさない。啓示はの場合一面的に客体として把握されていて、意識におけるその主体的な内在性においては認識されていない。啓示の光線は心に落ちるけれども、その同一性は単にうわべのものであり、思惟されているより寧ろ表象されているに過ぎない。啓示は自己意識自身の本質として、自己意識の最も内面的な真の自己として認識されているのではない。それ故又、信仰と知識の関係についても、もし信仰が、知識全体を「実体的に」(substantielt — Tidsskrift 472) 自らの内に含む媒介の必然的な出発点及び開始として把握されるなら、右の、啓示に対する理性の受動的関係に立つ信仰論も完全な妥当性を得る事が出来るだろう。かくの如くして、「神の思惟の人間思惟への内在」(Tidsskrift 472) をば絶対的な前提として、思弁神学は神の思惟そのものによって認識する事を主張する事になり、「学問は教義が体系の内でのその弁証法的必然性の中で見られるより以前に、何らかの教義と 和解せるものとして自らを十分に考える事は出来ない。」(Tidsskrift 464) とする事が出来るのである。このような 内在的-弁証法的-必然的-思弁的立場において見られる時、「キリスト教は神の本質及び神的世界秩序における内在的規定」(Tidsskrift 463) と言われ得るわけであって、神の本質における内在的弁証法的発展により媒介を経て進展して行く学問的神学的諸立場の総合理念がキリスト教と言われる以上、理性主義も超自然主義も発展契機として当然媒介の対象となるものとされるであろう。——かくの如く、マーテンセンはキリスト教の謂わば思弁的弁証法性又は媒介性を強調する事によって、超自然主義の非排中性を結論しようとするのだが、次になおこの点について、マーテンセンのキリスト教観及び三位一体観、そしてそれに伴ってキリストの人性についての彼の理解を、観察しなければならない。ミュンスターは三位一体の教義が数年前に争われたような抗議に対しては今はもはや晒されてはいないと述べた (Mynster: Blandede Skrivter 2. Bd. 99 cf.) が、この今はもう古くなった (forældede) 攻撃は、人は三つの神を考えねばならないか (enten) 或は (eller) 所謂 純粋な唯一性を考えねばならないかという事、又、教会が第三のものがあると教える時教会は健全な論理学を否認するものだという事に、向うものにほかならなかったのであって、これはつまりは純粋な非媒介的な超自然性の主張であってミュンスター自身の立場と同一だとマーテンセンは仄かすのであって、同様の事は贖罪の教義やその他の教義に対する同じく今はもう廃れた攻撃に対しても当て嵌るのであり、その際神的なものと人間的なものとの間のアンチノミ乃至神存在そのものにおけるアンチノミとしての神の恩寵と正義が主張されるにしても事情は同じであるとマーテンセンは言うのである (Tidsskrift 458 f. cf.). キリスト教が言葉が肉となったと教える事をわきまえて居り、つまり超自然的なものが自然になったと教える限り、又、超自然的なものと非=超自然的なものがキリスト教そのものにおいて完全に媒介されている限り、学問も又全面的な媒介を努めねばならないというのが、マーテンセンの主張である。前述の如く、マーテンセンは

ミュンスターの所説の中にも媒介への道が示されていると思うのである（Tidsskrift 461 cf.）、即ち、ミュンスターが彼の教義学入門において（Mynster: Om Begrebet af den christelige Dogmatik 1831, Blandede Skrifter I. Bd. 71 cf.）、世の至尊至高なる者キリストは、たとい罪が世に来らなかったとしても、来ったであろうという神学命題を信奉する事を告白する時（「世の最も栄光あるもの、キリストの啓示は、ただ罪によってのみ達せられ、罪なくしては生じなかったであろうとは、誰も主張しないであろう。」——Mynster: op. cit., I. c.）、彼はここで理性主義に対する超自然主義の厳格な対立、或はその排他的な性格を棄てたように思われ、又、形式論理学によって排除される第三のものがここで指示されているように思われる。なぜなら、罪によって入り来った障礙を人が如何に考えようとも、既に若干の昔の神学者達の前に煌いたが根源的な影響は与えるに至らなかった所の右の命題の中には、キリストの到来は単に何らかの相対的な意義を持っているのみならず絶対的な意義を持つものであり、受肉の必然性は単に実践的な意味のものであるのみならず、又純粹に形而上学的であるという事が含まれている。だがキリスト教のこの<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>形而上学的必然性という事が、超自然主義と理性主義、理性と啓示、信仰と知識、の間の対立が止揚されるために説明される必要のあった事なのである。対立した学問的諸方向は、思惟がそれ自身において、又それ自身として観察され、且つ、それ自身の本性を通じて——従って形而上学的弁証法的必然性を思て——それらの根源を（それが人間的な乃至神的な乃至神人的なであっても）明かにする時に、それらの諸方向は媒介されるであろう。右に引用されて取上げられたミュンスターの命題は次のようにも表現され得るだろう（とマーテンセンは述べて彼自身の思弁的キリスト論の準備をするのである——Tidsskrift 463 ff. cf.）、即ち、創造は受肉のためにのみあると、或は、神は世界を通じて自分自身を客観化せんために自分自身の否定として世界を創造したのだと。ともかくこの命題は、それが更に深く発展せしめられるならば、神を主体と客体の同一性として<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>思惟する課題を思弁的に解決するものとしての三位一体の教えに導くものである、つまり、三位一体の教えがキリスト教思弁による媒介課題の解決になる。所が、ミュンスターが「理性主義。超自然主義。」の論文において述べる（Mynster: Blandede Skrifter 2. Bd. 108）所によれば、キリストは自然の経過に従って出現するものではなく、又、キリストにおける新たな創造は新たな系列における最初の項であり、神の生の人間の生への新たな直接の注ぎ入れである（本稿 18頁参照）と言われる点は高く力説されねばならないし、キリストは人類の<sup>・</sup><sup>・</sup>産物ではなく、歴史の内への彼の出現は人類の発展過程の<sup>・</sup><sup>・</sup>結果ではない（発展過程によって媒介はされるが）。けれども、（マーテンセンによれば）キリストがそのようにして天から<sup>・</sup><sup>・</sup>降ったという事は勿論言われ得るし、そして、それによって超自然主義的性質を得るのであるが、然し、それと同じように、キリストが第二の<sup>・</sup><sup>・</sup>アダムであるという事、或は、キリストは人間の本性の今

初めて満たされた創造である（シュライエルマヘル）という事も確保されねばならない。だがそれによって同時にキリストは人間世界それ自身の中心から踏み出してもいるという事が見られる。彼は人類全体を支えている神聖な根であると共に、人類の最も純粹にして最も高貴な花である。一方において受肉の事実（Factum）が確保されねばならないと同じように、この事実がその前提として神的及び人間的本性の初源より存する所の永遠の統一を持つという事が忘れられてはならない。歴史的イエスを学ばねばならない如く、又、人は歴史的イエスにおいて時点的存在に集中した理念的普遍的・神人的思想をも確保しなければならない。ミュンスターが右と同じ箇所（Mynster: op. cit. 108 cf.）で、我々の救いは人間の何らかの行為によるものではなくて、「我らが救いは天地を創れる主より来る」と言われねばならないとされる時に、この文は汎神論的思考を防ぐものとしては強調されねばならないけれども、排中原理の意味においてはそれは言われる事は出来ない、なぜならば、人間の神に対する関係をば専ら被造物の創造主に対する関係としては考えるが、神の及び人間的本性の統一を認識せず、又、それと関連している三位一体の教え（創造の教義はそこにおける単に一つの契機に過ぎない）を認識しなかった旧約の立場にそれは属しているからである。神学的認識の関心の中心をなすものは、教義が弁証法的・内在的必然性において見られるという事であって、古い超自然主義にはこの内在性が欠けているのである。その場合、神的なもの・と人間的なもの・の間の関係に対する真実の形式が抽象的には提示されるのだけれども、現実においては神的要素が全く優先させられるので、キリスト教は意識にとって異質な権威となり、認識によってではなく信仰によってのみ把握され得るような浸透し難い神秘となる。だから、超自然主義的教義学における三位一体の教義が扱われる形というものは、勿論真理を包含しているという事は言い得るのだが、その真理が、弁証法の生きた Copula が欠けているために、啓示とはなっていないのである。人間の思惟する精神は和解させられる事なしに大きな神秘に面して立っていて、それを啓示として思惟するかわりに自分自身の被造物性と神的・事物の不可解な事のみを考える事になる。これに反して、弁証法によって精神を与えられた内在的な思惟は、神秘を啓示として認識するまでは安らわないのである。三位一体がもし実際に、絶対的な真理として思想に対して意義を持つべきなら、それは世界の体系全体に対する鍵となる事によって、その意義を主張しなければならない、天と地に在るあらゆる現実性が三位一体の圏域内に取入れられてあらねばならない、自己自身及び全てを把握する概念として三位一体が認識されねばならない。このようにして、古い超自然主義では、神的なものが人間的なものに対して大きな優位を持たせられているので、キリストの真の人間性が正当な地位を得ていない。そのような古い神学が讃むべき分別を以てキリスト論における悟性のあらゆる抽象を拒否もし、又、教会の信条が思惟が異端に陥らないために守るべき統制規則を提示したにも拘らず、人間本性とのキリストの同性

(Homousie) は布告され宣言されたとはいえ、実際に思惟される事がなかった。カント及びフィヒテにより開かれ、そして以後更に展開された自己意識の国を通じて初めて、キリスト論の一層深く真に内在的な発展が用意され導入されたのである。かくして人間精神はこれまでよりも高い意味で自らを所有するに至った喜びによって、超自然主義には反対して全ての事を自己意識の象面に引き入れる事になった。人間は万物の尺度であるという古い命題が再び新たな妥当性を獲得したわけである。キリストとソクラテスを対比する道德神学の素朴なやり方から初まって、キリストを第二のアダムとして見るシュライエルマヘルの深慮ある観察、そして人間本性の今や初めて完成された創造に至るまでの、キリスト論のこれら全ての表出は、人間本性とのキリストの本性の同性の教義における媒介契機として、又、人間が万物の尺度であるという命題にそのキリスト教教的な、そして、それによって又、真の意義が、与えられるために経過しなければならない段階として、見做されるだろう。ヘーゲルのキリスト論もまた人間の本性の観察を通してのみ神の本性に來るのであるが、ヘーゲル体系が最後の規定として固持される限り啓示とは合致しない。だが右の全てのキリスト論の表出は、キリスト教教義自身の発展における必然的契機として、時には古い超自然主義の一面性に対する必然的懲治剤の意味で、又、時にはキリスト教の内在的認識に導く意味で、正当さを持つ。ミュンスターによって理性主義の典型として挙げられたシュトラウスのキリスト論も、止揚された理念性として考える事が出来、その恐るべき一面性にも拘らず、それが終極的な神学的経験論に致命傷を与え、そして神学者をして原理問題に関わる事を余儀なくせしめた事によって、神学に肅清的影響を与えたものである。かくの如くして、顧るならばミュンスターは彼の理性主義と超自然主義の論文において、本質的にキリスト論をば今日の神学的闘争の論争点として目立たせたという事が出来る。確かにここにおいて、対立した世界観が明白になる。これらの世界観たる汎神論と有神論が如何なるものかを問うべきであっても、その aut aut にとどまるべきではない、この「不運な」 aut aut を揚棄するのが現代の課題にほかならないのだから (Tidsskrift 467 cf.) とマーテンセンは述べて、ハイペーヤと同じような語法でミュンスターを断罪した、尤もミュンスターが従来真正の思弁的精神を以てあらゆる形の二元論に抗戦しているので、自分が彼の精神により寧ろ彼の文字に拘泥したのではないかを恐れるという言葉を追加してはいるが。——マーテンセンは彼の思弁神学的思惟から、そのキリスト論を受肉の必然性として指示する事によって、ミュンスターの超自然主義的立場に否定的態度を取り得たとしたのであるが、今翻って彼の論題ともなっている排中原理そのものについて、これが神学に適用され得るかについての彼の所説をなお見て置きたいと思う。ミュンスターは反対対立の間には媒介され得るけれども矛盾対立の間には媒介され得ないと述べた (Mynster : Blandede Skrifter 2. Bd. 114 cf.) が、「我々はこの重要な区別の詳細な論理的展開をいかに見なかった

たろう！」だが我々はただ排中原理の直接的な明証性を信ずるように指示されているに過ぎない、と、マーテンセンは述べて (Tidsskrift 459 cf.), 更にミュンスターの言葉「キリスト教の基いている啓示は超自然的か或は超自然的でないかと我々が言うなら、それによって直ちに、あらゆる媒介はここでは不可能だという事が示されるだろう。」(Mynster: op. cit., l. c.) を引用して、だがマーテンセン自身にはこれは決して直接に明かではないという事を告白する、というのはマーテンセンに取っては、超自然的なものの概念は自然的なものによって媒介される事なしには現実的になり得ず、従って自然的なものを契機として含まねばならないという事より以外を理解する事が出来ないからなのであって、全ての概念はその対立者、その否定者を含むという重要な論理的認識は既に学問の前に実り多きものである事を示したが、ここでも又その権利を主張すると思われるのである。ミュンスターは現今、神学の世界を動かしている対立が超自然主義と理性主義のそれであり、媒介の不可能な事に対する彼の証明を排中原理に基づけるのだが、この原理がそのようにして、どうして神学に適用されるかを理解するのは困難である。排中原理及び矛盾原理は、矛盾対立が「そのもののままである限りは」、換言すれば、矛盾対立が「その抽象乃至非真理の内に固持される限りは」(Tidsskrift 457) 必然的に相互に排除する。だがそのようにしては排中原理はただ単に、矛盾は矛盾であるという事、又、矛盾が矛盾のままである限り第三者を排除するという「空な命題」を含むに過ぎないのだから、矛盾についての可能な揚棄に関するあらゆる決定は全くこの原理の権限外にある事になる、とマーテンセンは言う。勿論彼はそう信ずるからそう言うのだが、そうだからといって、正反合的媒介が必然的であるというのが、なぜ空虚な命題ではないのか、我々はどんなにそれが知りたいだろう！ 恐らく彼は、それに対して「悟性に対して矛盾するものの同一性を把握するという事が正しくあらゆる点における課題なのである。」(Tidsskrift 457) と言いつけるだけであろう。だが彼の更に言う所を聞くと、排中原理が神学において何らかの最後の決定場所であり得ないという事は「実践的にも」又、明らかであると思われるのであって、キリスト教は、精神的な真理が問題になる場合において適用するのが疑わしいと思われるような事を、常に廃棄しているという事を見れば分る。キリスト教の中心点たる受肉の教え、神人の教えは、(前述の如く) キリスト教的形而上学がこれか一あれか (et Enten Eller) の内に止まっている事は出来ず、排中原理の排除する第三者の内ののみ真理を発見する事が出来るという事をこそ指示するものである。これに対してユダヤ的宗教の形而上学は、ユダヤ教の立場が純粋な、非媒介的な超自然主義であるが故にこそ厳に排中原理を固持するのである、そこでは神は、世界と人間意識を越えた遠い無限性の中でのみ考えられて、絶対的な超自然的な、天地の創造主とされ、人間は有限性と被造物性の制限によって窮屈にしばられた存在として考えられる。ヨハネ伝第十章(第33節)において、ユダヤ人達が救主をば、後

者が「人であったが、自らを神になそうとした」（「人なるに己を神とする」）が故に、石にて打とうとしたという事が語られる時、彼等をしてかく駆り立てたるものは、ユダヤ人達の主体的な邪悪さであったのみならず、それは同時に彼等の宗教の厳格に超自然主義的な立場を狂信的に固持しようとする態度であったという事が、言われねばならない。一人の人間が立ち現れて自分を神だと宣言したという事は、彼等の被造物性に囚われた意識には衝撃であつたろうし、超自然的な天地の主が自然的な人間の形姿で立ち現れたとさるべきだというのは、彼等にとって瀆神と映つただろう。これを論理的に眺めるなら、彼等の非難弾劾は *principium exclusi medii* に基いていたという事であり、別言すれば、矛盾する述語たる神と人間は同一の主語の内に媒介されてあり得ないという仮定に基いているという事である（*Tidsskrift* 457 cf.）。ヘーゲルの論理学が排中原理をして何らかの直接の最終判定根拠として妥当せしめないのと同じように、シュライエルマヘルもまた彼が「歴史の内への救主の出現は、神の啓示として、端的に超自然的な何ものかでもなければ、端的に超理性的な何ものかでもない。」（*Der chr. Glaube*, I B. § 13）という彼の著名な文句を提示した時に、彼は排中原理によって煩わされはしなかった。この言葉はシュライエルマヘルの立場に全体としては不満な人も受入れる事が出来るだろう。——勿論、理性主義的立場と超自然主義的立場の媒介という事は、もし人が両者を対立として相互に相対したままにさせて置く場合には不可能である、つまり言い換えれば、人が媒介しない時には媒介は不可能である（ハイペーヤが、人が反省的立場にあつて媒介しないのだから媒介が起らないのは当然だというのに似ている）。例えば、人は救主の行う奇蹟の所謂自然的説明を用いると共に、同時に奇蹟をば彼の全能の意志の表示として見るという事は出来ない。人はキリストの復活を実際の事実としてと共に神話として見る事は出来ない。だが媒介は又第二に、謂わば擦り減らしによつても達せられない、つまり、外面的仕方や妥協によつて対立を擦り減らし、量的に対立を减小させる事によつても媒介する事は出来ない。要するに媒介は機械的な混合主義によつては行われ得ないのであつて、即ち、対立の両項がその厳しい直接性の内に固持されていて、従つて、又、抽象性が手放されていないが故に不統一がそのまま存続しているような、そのような統一によつては行われ得ないのである。それはミュンスターが述べたような「理性主義的超自然主義と超自然主義的理性主義の間のよろめきと浮動」（*Mynster: Blandede Skrifter*. 2. Bd. 114）としての「悪しき半可通」（*Tidsskrift* 460）と言えるだろう、と。だがミュンスターはこの生半可を棄てて超自然主義に決断せよという点に重点を置いて言っているのだが、マーテンセンの方はそのような浮動を浮動のままで生半可にして置かずに媒介せよという方向に重点を見出している。だからマーテンセンは「キリスト教が超自然的か或は超自然的でないかという命題を媒介せんとする試みが全てそのような生半可に導くに過ぎないという主張には我々は決して同意出来ない。」（*Tidsskrift*

460) として、キリスト教自身におい自然的なものと超自然的でないものとが、生半可にではなく全面的に媒介されている（言葉が肉となった）のだから、神学も又、全面的な媒介を目ざさなければならないとするのである。かくの如くして、常に根拠という事を叫び求め、そして実際に又、多くのよい根拠を持てはいるが、ただ最後のにして真実の根拠だけは持っていない理性主義は、真実の根拠にまで高まる事を余儀なくされるであろう、そしてその論争的な関係は消え去るであろう。他面、超自然主義はその経験主義と実証主義を棄てるに至るだろう、そしてその内的又は外的な体験、或は神性の測り知れない気に入（beneplacitum）に立ち止まったままになる事をせずして、キリスト教の真理をば神の思惟と神の本性の内に基礎づけられたものとして知るに至るまでは、もはや安らわないであろう。だが、このようにして超自然主義が、単に歴史的、心理的、人間学的立場を棄てる事に熱意を持ち、或は寧ろこの立場をば神学的立場の内へ取り上げ、ただに下から上を見上げるのみならず、又上から下を見降すならば、超自然主義は理性主義及び自然主義をば必然的な中間項として認識するに至るだろう、かくして理念の立場への道が踏み行かれるに違いない、と。——マーテンセンはなお、理性主義と超自然主義は神学において過去の時代に属する所の廃れた（又は、古臭い forældede）立場であるという、ボーネマンによって述べられ、そして論争の出発点となった文句について所見を述べて、ボーネマンを弁護している（Tidsskrift 468 f. cf.）。即ち、右の文句においては、疑いもなく、Schleiermacher や Daub や Marheinecke（1780——1846. 正統的なヘーゲル学徒の代表者）の教義学的著作において古めかしく（antiqueret）なった所の一定の対立形式を表わす事を特に目的としている一般的用語法に従っているのであって、この点に関してはマルハイネケが彼の教義学の序文において、古臭くなった超自然主義と理性主義になしている所の有名な覚え書を指示する事が出来る、とマーテンセンは述べる。彼が後年に書いた所を以て言い換えれば（Martensen: Af mit Levnet 73 cf.）、「この論争の中に或るすっきりしないものを齎しているのは、超自然主義、理性主義というこれらの表現が違った意味で取られたという事情から来る。ボーネマンはこれらの表現によって、ほぼマルハイネケが彼の教義学のよく知られた序文において述べたような、神学的派閥をのみ示そうとしたのである、つまり、歴史上に出現して、そして正当に古臭くなったと言われ得るような一面的な諸方向をである。これに反してミュンスターは、これらの概念をそれ自身として観察して、そしてこの対立は決して古臭くなったものではなくて、ずっと引続き争われているものであり、調停、媒介はここでは不可能であり、ここではただ選択をしなければならないこれか = あれかがあるだけであるとし、従って彼はここで排中原理を指示したのである。」と。従ってマーテンセンによれば、もし人が今なおこれらの名辞を用いて、現代が媒介しようとして努力している神学上の大きなアンチノミの形を表わそうとするのならば、誰もそれに



抗議するいわれはないが、尤も今では現代自身の色彩をより多く持っている所の別の範疇が一層屢々用いられ、従って又、これらの表現が現にあるものについて用いられて過去のものについて用いられるのではない時には、現代の連関の中で、それらの場所を示すために、何らかの形容語が、附加されるのではあるけれども。で、ミュンスターがバーダーやI・Hフィヒテや、その他の者を現代における超自然主義の代表者として見る場合に、これらの思弁的思想家は疑いもなく、キリスト教の教えの本質的な形に関しては彼（ミュンスター）との一致を欲するだろうが、学問的な „aut aut” に関しては殆んど同意しないだろう。なぜなら、この超自然主義、或いはフィヒテやその他の者によって一般的に呼ばれている「絶対的人格性」の体系は、正しくヘーゲルの体系を通じて自らの立場を媒介しようとしているからである。ミュンスターによって引用されたフィヒテの論文「思弁と啓示」において、人間理性や良心における主体的な神意識とは異り、そして可視的被造物の中に見られる神の啓示を越えて存する所の、神の人間精神への本質的な告知を、認めるように学の帰り来る事をフィヒテが強調する時（本稿18頁参照）、フィヒテは、それに附加して、この事は現今の哲学そのものの中にある必然的な転回によって起ったと言った。そして、ここにこそ学術的意義が存するのである、なぜなら、もしそうでなければ学のそのような帰還というものは学術的な前進ではあり得ないだろうからである。だがもし、これがそうなら（つまりフィヒテの立場がヘーゲル体系によって媒介されるという事であるなら）、この超自然主義は勿論理性主義に対して排他的に関係するのではない、なぜなら、前者は後者を自らの外に持つのではなくして自らの内に持っているのだから、とマーテンセンは述べる。I・H・フィヒテがミュンスターの特別な愛顧の下に超自然主義者の希望多き代表者として当時考えられたにも拘らず、所詮彼が思弁的有神論にとどまったという点に関しては、マーテンセンは正しくあったであろう。然し問題そのものは、フィヒテの中に見られた超自然的なものに対する態度自体に関している。マーテンセンによれば、ヘーゲルによって燃やされた弁証法的火が燃え続けてとどまる所を知らず、もはやこの火の外に自らを保つ事は日々いよいよ困難となっているのみならず、この火は「現代の非思弁的な体系のために設けられた Autodafe（宗教裁判所判決）と見做されねばならない」（Tidsskrift 490）とされるにも拘らず、問題自体が決してこの火によって焼き尽されなかった事は、ミュンスターが三年の後に再び論理的原理の一層深い省察をひっさげて、その「一再ならず打勝たれた立場」（Kierkegaard: S. V. VII 292）から立ち現れた事によっても示される。

マーテンセンが後年に至って回想している所によれば（Martensen: Af mit Levnet 73 ff. cf.），彼は右の彼の論文において「論述において完全を期する点で欠ける所があったし、もっと詳しい説明をする必要もたしかにあっただろう。」と述べて、ミュンスターが当時心底より希求し主張しようとしていた所と自分の立場との行き違いの填末について自己弁護をなしているが、

マーテンセンによれば、ミュンスターの胸奥にあった事は、一方的な悟性方向や自然主義的な傾向が歴史の代りに一般的な理念を提立する事によって覆えそうとしたキリスト教における超自然的なものを主張し、奇蹟と啓示の神聖な事実をひたすら主張するという事だった、そのため彼はマルハイネケ等の神学流派における論争の範囲をはるかに越えて、神学的な根本態度を論理的原理論争に関連せしめて説いたのだ、だが、キリスト教における超自然的なものの主張においてミュンスターは、「ヘーゲル主義に対して、その最良の形においてすらも、完全な信頼を持たなかった、そして、この点において彼は私を充分には知らなかったし、又、私の取っている立場、私が聴衆に述べている立場を知らなかったのだ。」とマーテンセンは言って、彼の思弁神学の立場を離れる事がなかった。ミュンスターが論争の根本問題を次で再び取り上げ、論理的原理全体に関して一層立ち入って彼の見解を述べようとしたのは、正しく信仰の中心点<sup>まき</sup>についての思弁的な取扱いの危険を痛感すればこそであって、何らかの神学流派の新旧のあげつらいが元々その主題ではなかったからである。そしてミュンスターがこの再度の論の中で書いている所は、単にキヤケゴーアへの影響乃至関係、寧ろ相互関係、においてのみならず、一般に思想史上、容易ならぬ重要性を持っているというのが（従来デンマーク学界において、どちらかと言えば軽視的に評価されている——e. g. V. Kuhr: *Modsigelsens Grundsætning* 16 cf.——のとは逆に）筆者の所感である。だが先づ次にミュンスターが再び説く所を見る。

ミュンスターは、ハイペーヤ及びマーテンセンによって行われた所の、伝承的な論理的原理の弁証法的な流動化乃至曖昧化、及び、概念の理念的総合乃至恣意的媒介のために、学問が混乱させられないように、「事物の概念を出来る限り厳格に規定し、それぞれにその名称を与え、そして、それらの概念及び名称については、AはAである、Aは非=Aではない、そしてその結果として、AはBであるかBでないかである、が絶対的に妥当する」という事を、彼の論文「論理的諸原理について」(*Om de logiske Principer. Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 7. Bd. 5 te Hæfte (1842) 525 ff. J. P. Mynster: *Blandede Skrifter* 2. B. 116 ff. (cit. her)) において主張するのである。ミュンスターは論文の頭初において、彼が三年の日時の遅延を経て再びこの問題を取上げる事の釈明をしているが、それによると、論理的諸原理についての討議は既に F. Ch. Sibbern 教授によって開始されていた（「現代との関係において見られたる、主としてヘーゲル哲学に関する所見と研究」 F. Ch. Sibbern: *Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betreffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid. Mannedsskrift for Litteratur*, 10de Aargang (1838) 19de Bd. 424 ff. ——シバヤンのこの論文及び、これがキヤケゴーアの論理的原理に関する見解への影響については、別稿において言及される）が、理性主義と超自然主義についてのミュンスター自身の小論を契機として、ハイペーヤ教授及びマーテンセン

教授によって敷衍されたものである、そして著者たるミュンスターが、この討議を再び取り上げる事は、彼が屢々「促された」(opfordret—Mynster: Bl. Skr. 117) のだから、何もことわる必要はないが、それがかくも遅延したという事については、直ちに企てる事が出来ないような事物に再び立ち戻るという事がどんなに困難かは、各人の経験に訴えるほかはないが、論争そのものは「古臭くなった」(forældet — 1. c.) のではない、というのは、凡そ論争では攻撃にしる弁護にしる問題そのもののみにみ当て嵌る(何らかの附加物や流派などについてではない) という事を読者は当然確認出来るものだからである。この論文で取扱われる事が、独りでの分る事のみ過ぎないとしても、人間思惟においておのずから明白な事、及び、思惟し語ろうとする者なら誰でも前提し且つ、それなくしては思惟する事も語る事も出来ない所のものが何かを探究し、そして正確に規定するのは、どうでもよい事ではないばかりではなく、疑わしい問題に深入する事が出来、討論の材料を見出す事よりも、必要な限界を設けるという事の方が如何に困難かが分るだろう、として、ミュンスターは先づ同一原理から探究を初めるのである。—— I・H・フィヒテは Baumgarten が最初にこの原理を強調し発展させたと言うが、実際 Wolf はその論理学においても存在論においても同一原理を取扱わなかったのだから、バウムガルテンが近代の論理学者や形而上学者にこの原理を移入した最初の者であるとされるのかもしれない。だが、同一原理は Ch. H. Weisse の言う如くバウムガルテンの「悪い思い付き」ではない、なぜなら、この原理はアリストテレスにおいて矛盾原理から明確に区別されておらず、多くの場合後者の原理によって吸収されているとしても、バウムガルテンより以前に Locke 及び Leibnitz において、「存する全てのものは存する」又は「あらゆる事物は、それである所のものである」という形で見出されるし、その他の古い人々においても見られるだろうから、「彼の思い付き」ではない。又、普通の順序においては、肯定的なものは否定的なものより、定立は反定立よりも先なのだから、「悪い」思い付きではない。さて同一原理の形は、既に右に二つのものが挙げられたが、その他多くある、だが、それら全てのものの内でミュンスターは、Herbart と共に(ミュンスターがヘルバルトの純粋な論理的形式の主張から多くの影響を受けている事は勿論であって、彼は目下の論文の複題としてヘルバルトの言葉「排中原理については、納得すべき表現へ促す所の熟慮を疎かにしてはならない」を挙げている) 最も単純な形たる  $A=A$  に停る。もし同一原理が第一説明たるべきなら、これ以外には表現され得ないし、もしこの命題が全く重複言として維持されないなら、それは直接的に明瞭ではなく、あらゆる思惟法則の尖端に立つに適さない。他の全ての形はこれから派生したものに過ぎない。ヘーゲルは、この命題の形( $A=A$ ) そのものが既にこの命題に矛盾している、なぜなら命題というものは主語と述語の間に区別が当然なければならないが、この命題は命題の形式が要求する所を満していないからである (Encykl. § 115 cf.) とい

う抗議を以て我々を迎えている（とミュンスターは論を続ける）。これに対して我々の言う事は、かかる区別が普通あらゆる命題に存しているとしても、区別の存しない唯一つの命題がある、それは即ち正しくこの我々の欠く事の出来ない同一性＝根本命題であって、これは、無意識的にしろ、あらゆる思惟の基礎にあるものである、だがそれを明確に強調し表示するのが論理学の努めである。もし人が、この我々の同一原理をば「重複言的なつまらないもの」（en tautologisk Trivialitet——Heiberg: Prosaiske Skrifter, Tredie Bind (1843) 367）と我々に言おうとするなら、最近の哲学の幾分でも知っている者に取っては、このつまらないものが最も深い注目を要求するものなる事を明かにしていなければならないというのが、我々の意見であり、又、右の一頁前に（Heiberg: op. cir. 366 cf.）「それ（主語）は非＝Aである所のAそのものである」と述べられてあったり、Fr. Schlegel (Philos. Vorlesungen I. 114 f. cf.) が、同一原理及び、これと密接に結びついた矛盾原理は、理論的には完全に用い得ないものであって、ただ実践的な妥当性を持つに過ぎないと言ったりしているのに 出会う時に、一層右の「重複言的なつまらないもの」に注目するように促されるのである。又、シュリング (Philos. Schriften I. 407 cf.) が述べて、肉体は肉体であると言う者はこの命題の主語によって述語とは別の何かを考えて居り、即ち前者によっては統一性を、後者によっては肉体の内に含まれている個々の性質を考えている、とする場合に、これは確かに最も一般的な事である、というのは、人は単なる重複言的な命題を必要とする事は稀であって、会話では普通には内含的なもの (Implicitum) から顕現的なもの (Explicitum) に移り行くからである。所が、論理学の尖端において (i Spidsen af Logiken——Mynster: Blandede Skrifter 120) は、我々は正しくこの重複言的な命題を必要とするのである、そしてここでは表現を他のもので取り換える事は出来ないのである。もし人が例えば「あらゆる事物は、それである所のものである」、或は「Aは、Aである所のものである」の如き形 (Leibnitz, Reimarus, Sibbern その他多くの者によってなされた如き) を導入するなら、これらの命題は正しいではあろうが、しかし、そうする事によって人は同一原理を持って、決して休む事のない事物の流れに入った事になり、やがて人はこの流れの波浪と戦わねばならぬ事を認めるだろう。Aと呼ばれる対象が絶えず変化する事によって、Aは無限に短い時間間隔の経過した後、人が右の命題をただ口から出し得るだけよりも速かに、もはや同じAではなくて、既に変更され変化させられたものなのである。この事は殊に、反対対立がほんの一瞬の経過後に殆んど矛盾対立に高まる場合に、顕著である。例えば、もし我々が述べて、この葉 (A) は緑色であり、そしてこの同じ葉 (A) は萎んでいる、或は、この同じ人物 (A) が子供であり——老人である、と言うなら、人は容易に、「Aは、Aである所のものである」という命題は自己弁護し得るために多くの更に詳細な規定を必要とする事が分るだろう。これに反してA=Aは、より以上の規定

乃至条件なしである、そしてもし我々がこの、諸命題の命題からして彼の別の命題「Aは、Aである所のものである」を引出すような場合に、先づ我々が明らかにしなければならない事は、変化させられるものはA自身ではあり得ないのであって、単に我々が偶有性と呼ぶもの、AがAである事をやめる事なくして取り去られ得る何ものかである、という事である。事物の本質をなす所のもの（その統一性が概念と呼ばれる）が消え去るなら、事物はもはや同一のものではない、だがそれが存続する限り、そこでは事物はそれ自身であり、そこには $A=A$ がある。これは全く重複言的であるが如くに思われるが、しかし我々はそれによって全ての変化が事物の本質に関するのではないという認識を明白にし、且つ又、我々はそれによって、どんなに変化があっても同じ名称をどこまで用い続ける事が出来、又、そうすべきであるかを決めるのである（ミュンスターが右の最後の部分に述べている所は、奇妙にも、表面的な用語のみを見るならば、それはそのままヘーゲル的な思弁の弁証法を示している如くだが、その意味内容は全く逆の事である。ミュンスターは事物の本質乃至概念が質的な非媒介性を持つ事を主張しようとするのであって、それは、彼が引続いて述べる所の、ギリシャ懷疑論に発する連鎖式（Sorites）の問題によって明白になって来る）。さて、事物は、少しづつ消えて行って、移り変りの、或は中止の、瞬間がはっきりとは示されないという事は屢々ある。そのような事を人は連鎖式によって証明する事を行った、即ち、人は長い間かかって一つづつ（例えば一粒づつ）を取去って行くのだが、終に事物が消えた、或は事物の概念に應ずる所の或るものが、もはや我々の前には実際に存しない、という事を我々が承認せざるを得ない程に多くを取去るまでは、事物はまだそこにあると言えるのだから、一粒は一嵩（又は一山）をなすというのである。だがこれは人格性には当て嵌らない、「人格は他の人格には移行しない、人格はあるか、さもなくば存しない、人格は、自我が自身自身を提立する全く個人的な行為が存続する限り、存する。」（Mynster: Bl. Skr. 121）（ミュンスターがここで述べている事は、量的な連続性からは質は生じない、或は滅びない、にも拘らず、「少しづつ」引去る事によって「事物の概念に應ずる所の或るもの」即ち質が無くなると認めざるを得なくなるのが、所謂背進的連鎖式として古代懷疑論者によって認識の不可能を証明するために用いられた著名な一嵩（σωρός）の例であって、ミュンスターはこのような量的加減によって質を現出乃至消滅せしめる思弁に反対しているのである。周知のようにキヤケゴーアは『断片』の中で——S. V. IV 236 cf.——Sorites に言及して同じくヘーゲル的な思弁に反対している。キヤケゴーアの叙述がミュンスターの目下の叙述から直接に影響を受けたとも見うが、しかしキヤケゴーアは既に1839年の日誌記述（P. II A 454）に「人格性は媒介に金輪際抵抗する」と述べて、寧ろミュンスターの叙述を先取りしている。両者が如何に親近な同質性であったかが分る）。かくの如く、事物は現実には人に氣附かれずに相互に移り行く事が屢々あるので、それら

の事物がどこで始まってどこで終わるかを言うのが困難な事があるとはいえ、この事は事物の概念には当て嵌らないのである、事物の概念は思惟によって定められ、たとい事物そのものが解消させられても、概念は思惟の固有物たる事には変りはない、そしてここでは、AがAである、が絶対的に妥当する、だから我々はシュレーゲルとは反対に、同一原理は実践的見地においてよりも理論的見地において一層厳格な妥当性を持つと敢て主張するのである。思惟においてこの原理を避けようとする事によって、鈍い頭には思惟の混乱が現れるし、よく組織立てられた頭には詭弁が生ずる、とミュンスターは極言する。——次に矛盾原理についてだが、特にカント以来、同一原理と矛盾原理は重なる、又は、後者は単に前者の否定的表現に過ぎない、という意見に人は傾きがちであった。矛盾原理が同一原理の否定的表現に過ぎないという事はもとより正しいが、しかし、否定の前には肯定が行われなければならないし、非=Aの表象が現れ得る以前に多くの肯定が存していたのでなければならないのだから、矛盾原理はやはり同一原理からは異って居り、そして後者から派生せしめられねばならない。さて、矛盾原理が表現されて来た種々の形の内で、我々は（同一原理におけると同様、最も単純な形たる）「Aは非=Aではない」に停る。ヘーゲル（Logik, Werke IV 514 (Jub. Ausg.). Encycl. § 115）は全く奇妙な形たる「AはAであって同時に非=Aではあり得ない」を述べている。他の人々は寧ろ「AはBであって同時に非Bではあり得ない」と言おうと欲した、というのは、ヘーゲルの形からは以下の無意味な命題より以外のものは生じ得ないように思われるからである、即ち、「AがAである限りは、それは非=Aではあり得ない、だがもしAがAである事をやめる時には、Aは勿論非=Aたり得る」と。だがこれはヘーゲルが第三の命題たる排中原理を表現する仕方と関連しているのであって、排中原理が述べられる時にこの事について又言及される。我々が「Aは非=Aに非ず」の形を取るのは、もし人が他の形「Aは、Aではない所のものであり得ない」を選ぶなら、何かを付け加える事が必要になって来て、例えばアリストテレスの形「同じものが同じものに対してそして同じ関係において属すると同時に属さないという事は不可能である」（Metaphys. Γ. 3. Ed Bekkeri II. 1005b）のようなもの、或は一層簡単に言って、「何物も存すると同時に存しない事は出来ない」としなければならぬ。もしこれから時間規定を取去るとしたら、カントと共に、「如何なる事物にも、それに矛盾するような述語は帰しない」と言う事となる。人は矛盾原理が表わされている色々の形に異議を唱える事は出来るが、この原理そのものはあらゆる異議の彼方に揚げられているかの如くに考えられねばならぬだろう、というのは、この原理は、アリストテレスの言う如く、あらゆる原理の内でも最も確実なものなのだから。同じものが存し、そして存しないという事を仮定する事は誰にも出来る事ではない、だから、あらゆる論証はこの命題に、最後のものとして、帰着するのである、この命題は本性上、あらゆる他の根本命題の原理である。矛盾は到る所

に現わされる、同一物においてすらも、それが多くの単位の複合として観察される限りにおいて、そうである、ただ同じ事において、そして同一の視点においてはそうではない。矛盾するもの (det Modsigende) と矛盾させられたもの (det Modsagte) の両方について、 $A$  は非  $= A$  ではないという事が妥当する点がある点がある点である。ヘーゲルが矛盾があらゆる運動の根だとする事、何かがそれ自身の内に矛盾を持つ限りにおいてのみ衝動と運動を持つとする事を認めるとしても、もしもそこで同一性と矛盾の間の順序が問題になり、しかも、その両規定が分離したものとして固持すべきである場合に、矛盾が一層深いものであり一層本質的なものであると取らるべきだという事に対しては、如何にしても承認はされ得ない。つまりミュンスターの説く所は、矛盾がヘーゲルの意味で一層本質的なもの (Wesenhaftere) として、同一性及び矛盾を通じての弁証法的発条と考えられて、矛盾対立をなしている両項自体は互に同一性を固持しているにも拘らず、それらを流動媒介せしめるような優位をヘーゲルの意味の矛盾に認める事は出来ない、というのである。だから、「我々は各人に対して、その深みが矛盾であるというようなものを考え得るかどうかを試みるように促したい、矛盾する何ものかも矛盾される何ものかも無い矛盾を考えうるか、動かされる何ものかも無い運動を考えうるか、何も流れない流れを考えうるかを試みるように促したい。」(Mynster: Bl. Skr. 124) と言われる。矛盾する所の何ものかも矛盾される所の何ものかも無い矛盾、そのような「一層本質的な」、深く進むという事においてのみ矛盾が見られるという如きしるものは不可考の怪物である。矛盾があるなら、具体的に矛盾される何かがなければならぬ、動かされる何かのない運動はない、何も流れない流れというものはない、矛盾しない矛盾そのものという純粋思惟は人間現実に関係がない。I・H・フィヒテは或る箇所 (Grundzüge zum Systeme d. Philosophie II. 165 f. cf.) あらゆる事物、従って現実性全体はそれ自身において矛盾して居り、あらゆる事物はそれ自身の矛盾によって滅びるというヘーゲルの命題に対して、ヘーゲルの別のよく知られた命題たる、現実的なものは理性的である、を引合いに出して、そしてそれからして、理性はあらゆる分裂と争いの源泉でなければならない、と結論しているが、これはヘーゲルの「矛盾」に対するフィヒテの皮肉である。が要するに、思惟をばヘーゲル的な「矛盾」による弁証法的繰返しの中へ「落着く」(slaae sig til Ro i Modsigelsen——Mynster: Bl. Skr. 124) ようにさせないのが矛盾原理なのである。矛盾原理は前述の如く、あらゆる根本命題の原理であって、矛盾原理を認める事なしには、真実の意味で思惟する事も語る事もなされない、そしてシベヤン教授の言う如く (Sibbern: Bemærkninger og Undersøgelser. Maanedsskr. 430——særskilt Aftkyk 81 cf.) 矛盾原理に反対して戦われ得るのは、ただ矛盾原理自身の庇護の下においてである (キヤケゴーアも同様の事を『断片』において述べている、「既にアリストテレスが洞察した所であるが、矛盾原理が棄てられたという命

題は矛盾原理に基礎を置いている、なぜなら、もしそうでないとするなら、それが廃棄されていないという反対命題も同じように真実となるから」—— S. V. IV 301). ヘーゲル学徒によって矛盾原理の妥当性に異議が唱えられたり、ヘーゲル自身によって「矛盾原理が真の思惟法則ではない」(Hegel: *Encycl.* § 115)と言われ、「矛盾原理は、この法則の反対のものを法則にしている所の、この法則に続く所謂思惟法則によって廃棄される。」(Hegel: *ibid.*)と言われる限り、右の所見を繰り返すのは余計な事ではない。なお、我々が非=Aという表現乃至記号を用いる場合、これが曖昧な意味に解釈されて、非=Aとは=Aではない所のあらゆるものを意味し得るものとされ、従ってAという概念よりも一層一般的な又は一層狭いあらゆる述語を意味し得ると取られる可能性があるが、そのようにしては、相互に矛盾などしていないようなものを統一する混乱した命題が生れる事になる(例えば「薔薇は赤い色ではない」の如し)。だが我々が矛盾原理において非=Aという表現を用いる場合には、何らかの視点においてAから異ったものをそれによって表示しようとはしていないのであって、Aに抗するもの、Aと共在出来ないものを表示しようとしている事は、全く明白なのである。人は恐らく、共在出来ないものは共在出来ないと言うのを、重複言を述べた愚かな笑うべきものと思うだろう、だが、「あらゆる事物は自己自身において矛盾している、或は、矛盾は媒介され得るであろう、と主張される時、つまり、一つの概念の内に共在出来ないものが、だがそれでもやはり同一の概念の内に統一され得ると主張される時、否定されているのは矛盾原理ではないか？」(Mynster: *Bl. Skr.* 125 f).——だがこの事は我々を第三の原理たる、所謂排中原理の考察に導く。排中原理はもともとミュンスターに対する反対を呼び起した所のものであるが、今や彼は再び全力を尽してこの反対に反対しようと努めるのである。で、アリストテレスは既に述べて(*l. c. c. 7 1011b*), 矛盾の両項の間には第三のものはあり得ず、人はあらゆる対象について一つの事を、肯定するかさもなくば否定しなければならぬ、と言った。そしてこの事は、ヘーゲルが出て来て奇妙な表現をやるまでは、自明の原理として通っていたのである。ヘーゲルは『論理学』において(*Werke IV 544*——*Jub. Ausg.*)この原理を次の如く表現する、「或るもの(Etwas——だから、あらゆるもの、あらゆる対象を意味する事になる)はAであるか、さもなくば非=Aである、第三者というものは存しない。」と。この命題をヘーゲルは、普通に理解されている意味では、口にするに値しない程につまらないもので、何の役にも立たぬ瑣末なものだとする。所が他面において彼は、彼がこの命題を理解する意味では、この命題を重要な命題と考える(本稿 6 頁以下参照)。即ちこの命題は、全てのものは(自己自身に)矛盾したものであり、肯定的としてかさもなくば否定的として規定されたものである、という事を含むものとされる。かかる事がなぜ右の命題の内に存する事が出来るかという事を、もし *Encyclopädie* § 119 に述べてある所、即ち、排中原理が「Aは+Aか



さもなくば $\neg A$ でなければならない」の如くに書き表わされてある形をば、「論理学」の右の命題の続きが暗示するのでなければ、人は洞察する事は困難だろう。この「 $A$ は $\neg A$ か、さもなくば $\neg A$ でなければならない」という命題は、先きに挙げたヘーゲルの矛盾原理に対する形たる、「 $A$ は $A$ にして同時に $\neg A$ である事は出来ない」と結びついているのだが、右の命題は大部分の人々には不審がないように思われるが、ヘルバルトのような精密な思想家にはそうは行かないので、彼はこれを役に立たないもの、論理学者によっては同意されないものとして、普通の形としての「 $A$ は $B$ であるか、さもなくば $\neg B$ である」に訂正するのである。所が、ヘーゲルの右の形は、最初見た時には、まるで無思慮さから出たのではないかと疑わしくなるのだが、よく観察して見るとやがて察せられる事は、ヘーゲルが既に知られた呼称によって全く新しい命題を密輸入しようとしたという事である。古い命題においては $\neg A$ とは $\neg A$ の事にはかならないのだから、彼が「 $A$ は $\neg A$ としても $\neg A$ としても提立されている」(Encycl. § 119)と付け加える時に、全く混乱した事を言っている事になる。ハイペーヤ教授がうまく表現するように (Heiberg: Prosaiske Skrifter 366 cf.)人が、 $A$ と $\neg A$ 、と書く場合に、両項ともに $A$ という文字を用いるが、然しそれによってただ紙の上でだけ同一性が表わされているのだとしても、ヘーゲルは、古い命題をば全く新しい命題として理解している事を表示すべきだったのである。が、ともかくヘーゲルは既知の我々の命題の代りに、「全てのものは本質的に区別のあるものである」という命題を代置しようとするのである。ヘーゲルの言わんとする所は、あらゆる事物はそれ自身の内に本質的な区別を保って居り、従って第三者排除の原理は自己自身に矛盾する、という事である。右に引用された Encycl. の箇所においてヘーゲルは言う「 $A$ は $\neg A$ か、さもなくば $\neg A$ でなければならないと排中原理はする、だが、これによって既に、 $\neg$ でも $\neg$ でもなく、しかも $\neg A$ としても $\neg A$ としても提立されている所の第三のもの、 $A$ そのものが言い表わされている。」と。即ち「 $A$ そのもの」(Hegel: Logik, Werke IV 545 (Jub. Ausg.))が第三者として存する事によって排中原理を排除する仕方が述べられているのである。ミュンスターはこれに対して述べて、我々は既に言及した事だが、 $A$ が提立されるならその時には $A$ は肯定的のものとして提立されてあるのであって、否定的のものとしてではない、つまり $\neg A$ としてではない、即ち提立されていないものとしてではない。換言すれば、 $A$ が提立された時には $\neg A$ は考えていない、だから、 $\neg A$ でもなければ $\neg A$ でもなく $\neg A$ でも $\neg A$ でもあるような $A$ そのものは問題にならないのである。ヘーゲルが右の引用文に引続いて、「もし $\neg W$ が西に向っての6マイルを、 $\neg W$ が東に向っての6マイルを意味し、そして $\neg$ と $\neg$ が相殺するなら、そこには対立なしにも対立を伴っても存していた所の6マイルの道或は空間が残る。」と言う時、だが一体誰が東に向っての6マイルを否定的なものと呼ぶ事を思い附くだろうか？ 旅人は東に向っての6マイルを全く肯定的なもの

と認める事は間違いないだろう。彼は12マイルを辿りたいと思っているのである、そして最後の6マイルは最初の6マイルを廃棄しはしないのであって、ただ西へ向って彼が進み行くという事だけが、東に向って彼が向きを変える事によって棄てられるのである。つまり、東の目的地へ行き着こうとする限り、これまでやって来た道程はその目的に従っているものであって、それなくしてはこれからの道程もあり得ない、ただもと来た方向の西へ進む事は東へ向きを変える事と「これか—あれか」をなすから、後者によって棄てられるのである。訓練の出来ていない思想家は、二つの対立した電気を表わす仕方によって迷わされる、というのは、 $+E$ と $-E$ において $E$ 或は電気は両方の側にある、と人はよく言うからである。だが、この表示はフランクリンの理論から出ていて、 $-E$ で示されているボディはその電気が奪われているのである、だから一つの側では電気は何も存していないのである、それだから負という表現はここでは適しているのである。だが論理学ではこのような事は何らの意義も持っていないのである。「百リウスダーラーの財産と百リウスダーラーの負債は同じ百リウスダーラーである。」とハイペーヤは書いた (Heiberg: Prosaiske Skrifter 359——本稿26頁参照)。或る者が他人から百リウスダーラーを借りて、それを負債の支払いに使わずに持っている限りは、もとの貸主の同じ百リウスダーラーだが、それを支出したのなら、その百リウスダーラーは手元にはないのであって、彼が債権者に向って、その消極的な百リウスダーラーは彼が積極的に借りたのと同じ百リウスダーラーだと言った所で、彼には殆んど役に立たないのである (彼は恰もキャケゴアの『断片』——S. V. IV 210 Anm. cf.——における「子供」や「人間」や「捕虜」のようなものだ)。もし我々が「公明正大に」語ろうと欲するのなら、我々はどうしても排中原理に権威を与えねばならない。我々は同じ事を同時に肯定と否定は出来ないし、又、肯定と否定の間に中間物も存しない。——この「中間物が存しない」という事が、そもそも目下の論争を呼び起した立張なのである。これについてミュンスターは敷衍して、「反対対立 (Modsattninger) は媒介され得るけれども、矛盾対立 (Modsigelser) は媒介され得ない」と付け加えたのだった (Mynster: Bl. Skr. 114——本稿21頁参照)。所がこの区別がハイペーヤやマーテンセンに取っては異常なものと思われて、反対される事になったのである。けれどもミュンスターに取っては、これ程明白な事はないのであって、寧ろ必然性を伴って強制するものですらある。又実際、多くの学者はヘーゲルに反対してこの区別を述べているのであって、例えばI・H・フィヒテは、ヘーゲルが反対対立と矛盾対立を混同した過誤をなしていると言い (Beiträge z. Charakteristik d. neueren Phil. 873 cf.), H. M. Chalybäus (1796—1862. 反ヘーゲル的な倫理的有神論者) も又、ヘーゲルにおいては到る所で正確にはWiderspruchの代りにGegensatzと言われねばならないのであって、Widerspruchとは厳密には、端的に考え得ないもの、不可能なもの、非理性的なものを意味するのに、ヘーゲルはこの

言葉で理性的なもの、必然的に考えらるべきものの事を指している、つまり *Gegensatz, contraposition* の事を言っている、と述べ (*Histor. Entwicklung d. spekl. Phil. von Kant bis Hegel* 321 cf.), Trendelenburg は、否定するという事 (*Verneinung*) と対立 (*Gegensatz*) とはちがうのであって、肯定と否定とは妥協の余地なく相互に排斥するが、対立は両者が合一し得る共通な何ものかをも持っている、そして、相互に何物をも分たない概念は、互に反対対立に引下がるという事もない、だが矛盾対立においては、あらゆる同一性は棄てられており、従って媒介もない、と言っている (*Logische Untersuchungen* II 170 ff. cf.). (シベヤンも又同様の事を言っている——e. g. Sibbern: *Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betreffende Hegels Philosophie* (særskilt aftryk) 80, 84 cf.). ミュンスターはこれらの例を挙げた後、所謂「論理的迷信」(Heiberg: *Prosaiske Skrifter* 369——本稿 24 頁参照) から退く事が出来ない決心を述べて「たとい我々が、今日支配している論理的オーソドクシーに対する我々の思考の完全に異端的な対立をさらす事になろうとも、我々は敢てそれを差し控えようとはしない」(*Mynster: Bl. Skr.* 131) と言い、勇敢にヘーゲルの媒介矛盾の矛盾を剔抉して、彼自身の使命を廻避しようとはしないのである。即ち、たといヘーゲルが存在(有)と無を媒介する(*Logik, Werke* IV 88 ff. (Jub. Ausg.) cf., *Encycl.* § 88 f. cf.) 事に実際に成功し、存在と無が、同一性と差異を同時に自らの内に持っているような統一性の内に、彼が述べるような意味に従って、揚げ、止め、棄てられている如き第三者を発見する事に成功するとしても、媒介され得なければならぬような明白な矛盾というものは存しないという事を、我々は承認せざるを得ない、とミュンスターはする。無を以てしては人は何事をも企て得ないのであり、無を揚げるとか或は棄てるという事は、無と格闘するというのと同じように考えも及ばない観念である。この事については既に Trendelenburg が鋭く突いている、「無は論理的な概念ではなくて、内容と形式が明確な矛盾をなしている所の空想的な基体である。なぜなら、存在せず又存在すべきではないものに、物の実体が附与されているからである。言葉のこの矛盾の中で、この想像上の量において更に、否定がただそれが考えられるためにのみ基体を必要とするという根本関係が現れる。というのは、絶対的な否定でも絶対的な肯定の形を取るのだから。近時この無が「具体的な無」と呼ばれるのが聞かれるが、これは意味深い無意味、或は、充満に溢れた空虚と同じようなものだ。」(*Logische Untersuchungen* II. 170 Anm.) と。純粹存在＝無という事が提立された場合、もし人がこれを自分に説明しようと思うなら、Chalybäus がヘーゲル体系の叙述に当って用いざるを得なかったような表現に到達するだろう、即ち、「この存在によつては、まだ何も定まったものが考えられていないのである、つまり、殆んど無のようなものが考えられるのである」(Chalybäus: op. cit. 324)。だが、これが厳密な学問的言葉と言えるだろうか？ 要するに、

人が如何に内容を薄めても、常に何かが残るのであって、この何かは然し乍ら無の矛盾的対立物なのである。——なお、矛盾対立であるように見えるだけの反対対立というものもある。この場合には、その矛盾対立が見せかけのものだという事を示すのこそが媒介の役目である。そのような見せかけの矛盾が現実において我々に立ち向って来るように思われる場合に、特に思考がそのような媒介の役を果たすように要求されるのである。なぜなら、もし見せかけの矛盾が溶解され得ずして現実を廃棄するようなら（ここでミュンスターによって用いられている「非溶解的矛盾」 *uopløselige Modsigelser* という言葉—— Mynster: Bl. Skr. 132——は、キヤケゴーアが『後書』で用いる「溶解的可能性」——*opløsende posse*——S. V. VII 309——という言葉の用い方を連想せしめる）、現実性は全く存し得なくなるだろうからである。だから、ここでは我々は、その場合には媒介出来ねばならないという事、換言すれば、その矛盾は単に外観に過ぎないのであって、実際の矛盾は何も存しないのだという事が示されねばならないという事、を確固として持するのである。そして、「たとい今日に到るまで外見を現実から分離する事が成功しなかったとしても、又、たとい往時から現今に到るまでこの課題を解こうと試みられて果されなかったとしても、我々はこの課題を次の時代に委ねるのであって、この課題が解き得なければならぬという前提は免れる事は出来ないのである。」（Mynster: Bl. Skr. 132）。かくの如く、見せかけの矛盾は溶解せしめられるべきだが、他面、媒介され得ず、又、媒介さるべきでもない多くの場合があって、主として概念の領域内ではそうである。だから、概念の領域においてではなくて経験的な現実の流れの中では、同一主体において最も異なるものが一つの表象の中で結びつけられる事は屢々ある、コンスタンチノーブルとコペンハーゲンが結び付けられるように、汎神論と有神論が、理性主義と超自然主義が結びつけられる。だが、そのような経験的移行によって、矛盾対立するものの間にそれ自体において媒介が起ったかの如く考えるように迷わされてはならないのである。種々の学問的見地については、それぞれ統一があり、もしその一つの見地の原理が他の見地の原理と両立しない時には、それは相違があるというのではなくて、矛盾していると呼ばなければならないのであり、そしてそれらの見地の持つこの原理、特徴に従ってそれらに名称を与え、そしてこれらの名称は混同され得ないし、さるべきではない。同じ呼称を保持しながら全く乖離した表象を相互に移動させ、そして、これをば矛盾した見解の間の混合などと呼ぼうとするなら、学問においては鮮明な表現と共に明確な規定が失われる事になる。ハイペーヤ教授及びマーテンセン教授の見地と自分の見地との間には「相違があり、しかもこの相違に関しては排中原理が妥当している、我々は両方の側を正しとする事は出来ない、 *aut, aut* である。」（Mynster: Bl. Skr. 135）とミュンスターは述べて彼自身の立場の正しさを譲らないが、彼はこの事を一層明かにするために、先づ汎神論と有神論の対立、或は、彼の意見によればその矛盾、を引

き立たせるのである。——多くの汎神論者が、神をば星辰を越えて求めて自分の身近に又自分自身の心の中に求めない多くの有神論者よりも、ずっと明瞭にずっと内面的に神を自分自身の中に感じ、神の中に自分を感じたのは否定されないし、全ての真正の宗教的な心情を持った者が、単に文字の上の信仰者（彼がどんなにその正統性を誇ろうとも）よりも、ずっと深くスピノザによって（スピノザの持つ汎神論的な欠陥と逸脱にも拘らず）語りかけられたと感ずる事も確かである。「だが私は、神の内在の教えが汎神論に帰属し、汎神論にその名を与えるものが神の内在の教えであるという事を否認すると共に、神の内在の教えが超自然主義に疎遠であるという事をも否認する。」（Mynster: Bl. Skr. 135）とミュンスターが言う時、彼はマーテンセンがスピノザを引用しつつ述べた「神の思惟の人間思惟への内在」（Martensen: Tidsskrift 472; 463, 464 cf. ——本稿32頁以下参照）を頭に置いているのである。マーテンセンは彼の所謂人間の内在的自己意識の持続性において神学的認識が可能とされ、学は内在的弁証法的必然性において見られるが故に、理性主義と超自然主義も発展的に媒介されると考えられ、従ってマーテンセンによれば超自然主義には内在性が欠けて居り、浸透出来ない神秘主義になるとされたのである（Tidsskrift 464 cf.）。ミュンスターが、神の内在性という事は超自然主義にとって異質的なものではないと述べるのは、それ自体としては当然な事だが、その「内在性」という事の意味の取り方において必ずしもマーテンセンの意味する所を全般的に理解しているとは言えないのであって、マーテンセンがスピノザを引用した事から直ちに内在性を汎神論の特性と述べられたものと取る事も当を得ていないので、ここではミュンスター自身が同じ用語で別の内容を考えている過誤を犯していると思われるが、ともかくミュンスターは、汎神論の特徴は神の内在（Guds Immanents）という事ではなくて、神の存在を世界の存在の中に立ち入らせ（lader Guds Existents gaae op i Verdens）そして超越を認める事が出来ないという事がその特徴だとする（Mynster: Bl. Skr. 137 cf.）。従って、マーテンセンが「思惟され通した内在は超越である」と言う時（Martensen: Tidsskrift 472——本稿 32頁参照）、マーテンセンは彼の思弁神学の核心を述べているのだが、ミュンスターは「だがその時には、それは汎神論である事をやめる、なぜなら汎神論は内在性のみ立ち止る見解に対する呼称にほかならないから。」（Mynster: ibid.）としている。他面、神の内在性が超自然主義に疎遠ではないという事については、マーテンセンが超自然主義を以て超越的要素を全く優先させる事によってユダヤ教の立場であると暗示する事（Martensen: Tidsskrift 458 cf. ——本稿 38頁参照）に強い反撥を感じ、神を超人間意識的な無限性において考える事が超自然主義の特徴ではない事を述べると共に、ついでに、マーテンセンによって右の所で書かれた立場がユダヤ教の立場ではないという事を指摘する、即ち、旧約聖書においてはいたる所で、天地の創造主が「身近な神」（Gud nær hos）と自らを言うのを我々は聞く（e.g. Jer. 23, 23 f.,

Ps. 139, 7 ff. cf.) し、神の行いは *actio in distans* ではない (e. g. Ps. 104, 30 cf.) のみならず、パウロ (Ap. 17, 28 cf.) が神の内在に対する最も美しい表現「我らは神の中に生き、動きまた在るなり。」をなす時、これはキリストの福音によって彼に來った新たな認識であると取る者は殆んどなくて、それは彼が真正のイスラエル人として彼の民族の聖書を読んだ時に既に彼の前に現れていたものである、とミュンスターは言う (Mynster: Bl. Skr. 136 f. cf.). このようにしてミュンスターによれば、主体的内面性としての神認識という意味での内在性は超自然主義に疎遠なものではないが、然し有神論 (超自然主義もその中に含まれる) の、他の宗教的見地から異なる特徴は、超越(者)であり、神の人格の認識、世界より高く揚げられ、そしてその限りにおいて世界から分たれて居り、従って世界意識はただ神の意識における一つの要素としてのみ存し得る所の、神自身の認識である。これに対して汎神論の立場は、超越(者)を認識出来ないという意味での内在性である。だから汎神論と有神論とは矛盾対立をなして媒介はあり得ない。有神論に対する完全に矛盾的な対立物は無神論であるが、汎神論は無神論の最も純良な変形たり得るのである。又、神についての徹底された教説においては、汎神論は保存されておらないで、言葉の本来の意味で廃棄されている (*ophævet* —つまり「揚棄」されているのではない)。——理性主義と超自然主義 (これが本来の主題であって、ミュンスターは最後にこの対立を再び取上げるのである) についても同様であって、もしこれらの言葉が、当然帰すべき意味において取られるなら、両者は溶解し得ない矛盾を表示するのである。理性主義の意味する所をミュンスターは彼の論文において挙げたクラウセンの言葉 (Mynster: Bl. Skr. 98——本稿 15頁参照) を繰返して示す。即ち「理性をば宗教の唯一の源泉及び真理の唯一の標準と法則と考え、超自然的な方法で行われた神から人間への伝知としての啓示の必然性及び現実性を斥ける云々の教説」である。そして超自然主義の矛盾的对立物は、ミュンスターが右に引続いて (Mynster: Bl. Skr. 105 ff. cf. —— 本稿 17頁参照) 区別するキリスト教的自然主義と呼ばれた理性主義であって、即ち「キリストの出現の内に神性の至高の啓示を認めるのだが、然し、この啓示が人間性の自然な発展を通じ、人間性の精神力の最高の過程を通じて見出したものとする教説」 (Mynster: Bl. Skr. 139) である。このような立場と超自然主義が、特徴的なものにおいて相互に矛盾対立している (その名称においてのみならず) 時に、両者が媒介出来るかどうかを尋ねる必要はない。所が、マーテンセンによって (排中原理否定の例として) 引用されたシュライエルマヘルの言葉「歴史の内への救主の出現は、神の啓示として、絶対的に (ミュンスターは *schlechthin* を *absolut* と丁訳している) 超自然的な何ものかでもなければ、絶対的に超理性的な何ものかでもない。」 (Martensen: Tidsskrift 460 —— 本稿 38頁参照) によって、シュライエルマヘルは右の両立場を媒介しようと試みているのだが、この文章は、「この種のあらゆる媒介と同じ浮動的な

もの、従って非学問的なものを持っている」としか考えられないというのがミュンスターの見解である。「もし救主が世に現れたのなら、彼は確かにこの世の自然の中に踏み込んだのでなければならない、もし彼の出現が人間によって把握されるべきであるのなら、それは確かに人間の理性に話しかけ得なければならない、だが、それだからとて救主がこの世の自然から発現したのではないのは、恰も接ぎ穂がその接がれる野生の木の自然から生じたのではないのと同様だし、又、救主の出現が彼がそのために現れた理性から発現したのではないのは、恰も星辰の運行がそれを認識する悟性から発したのではないのと同様である。」(Mynster: Bl. Skr. 139). たとい「超自然的なものと超自然的でないもののがキリスト教自身において媒介されている」(Martensen: Tidsskrift 461 —— 本稿 39頁参照。マーテンセンはここで受肉という事によってキリスト教の媒介性を説いている)と人が言おうとも、あらゆる超自然的なものを否認し、そしてあらゆるものを自然から発出せしめる教説は決してその逆の教説と、つまり理性主義は超自然主義と、媒介はされ得ないのである。——なお、超自然主義という言葉に対して、この言葉そのものにも一般的な用語法にも基いているとは考えられ得ないような意味が附与されて論ぜられる事があった。例えば、超自然主義が「経験主義と実証主義」に立ち止っているとされる(Martensen: Tidsskrift 462 —— 本稿 39頁参照。マーテンセンはここで寧ろ主観主義といったものを指しているのだが)のは当然だし、又例えば、マルハイネケが「超自然主義の誤りは、理性に疎遠でありそして外面的であるような神の啓示の教えである。」(Marheineke: Dogmatik XIV) と言うが、このような教えは全く超自然主義の本質には属さない。それとも、「母親の胸の養分は、外面から子供に来るが故に、それだからとて、もしそれが子供の最も深い肉体的要求を満たす場合に、子供にとって疎遠であろうか、或は、その養分が子供の肉体に行きわたって、子供に栄養を与え、強め発達させる時に、それは外面的であろうか？ 神の愛は、それが外面から、即ち人間自身の本質と呼ばれ得ないものから、人間に向って来るが故に、それだからとて、もし人間の本質がひとり神の愛の内に安らいを見出し得る時に、人間にとって疎遠であろうか、或は、神の愛が人間の本質の最も内面的な深みに浸透する時に、それは外面的であろうか？」(Mynster: Bl. Skr. 141). 代表的な超自然主義者達の、聖なる真理の取扱いが冷たく、枯死し、単に形式的になった時代があった、そしてその場合に、理性がその権利を主張するに至った反動が起ったのは、いい事だった。けれども、その結果は逆の極端に迫りやる事になって、人は否定すべからざるものを否定し、そしてキリスト教の根本保塁を揺り動かそうとするに至った。人はこれを弁証法的運動と呼ぶにせよ、その一面性には偶然性をしか見る事が出来ないのであって、何らの必然性も見出せない。この極端に対する名称は、(マーテンセンが彼の立場を、「理性論的主体性体系」に反対して、謂わば根源的理性主義と呼ぼうとする——Martensen: Tidsskrift 472 cf. ——に対して)

用語慣用に從って、理性主義となっていたのである。これに対して、右とは逆の極端を超自然主義と呼ぶ事は、決して受入れられた事はないし、決して受入れらるべきではないのであって、それは文字的信仰、権威的信仰、盲目的信仰、盲信と呼ぶべきである。勿論、理性主義者が非常に理性的な事を言い、超自然主義者が非常に非理性的な事を言ったという事はある、その場合に前者は誠実に認められねばならないし、後者は拒否されねばならない、だがそれら両者が言葉の慣用の上で、それぞれの名称を得るに至っている見地というものの特徴に関しては、排中原理が妥当し、第三のものは存しない。超自然主義は常に理性主義を自らの外に持ち、自らの内に持つのではない（マーテンセンは「超自然主義は理性主義を自らの外に持つのではなくて、自らの内に持つ。」（Martensen: Tidsskrift 469）と言う——本稿 40頁参照）。だが、もしそうだと「万事旧態のままである。」（Martensen: Tidsskrift 469）と言われる。実際、疑いもなく、学問が混乱させらるべきではないならば、旧態のままであらねばならぬ多くのものがあるのである、なぜなら、学問は、その本性上和解させられ得ないものを和解しようと試みる事によっては、何の進歩もしないからである。水と油を揺り混ぜても、すぐに又相互に分離する。そのような無駄な試みによって「思弁的なものと歴史的要素の(根源的)統一と総合」（Martensen: Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie. Paa Dansk udgivet af L. V. Petersen, 1841, 28）を認識せしめようとし、「理念と事実を結びつけ」（Martensen: Tidsskrift 473）ようとするより、そんな事はやらない方がましである。「そんな事をしない事によって、新たな時代は真実の進歩をなし、そしてこの進歩において古いものと新しいものが——この両者の間に反対対立のみがあって矛盾対立が存しない限り——媒介されるであろう。」

（Mynster: Bl. Skr. 143）。——最後にミュンスターは述べて、彼の所説は彼の「誠に精神豊かにして且つ好意ある敵手達」（Mynster: Bl. Skr. 117）を満足せしめないであろうが、彼が彼等の見解に加わらないのは、彼が「わなにかかっている」（hildet ——（「わなにかからずに」 uhildet — Heiberg: Prosaiske Skr. 370 cf.））とか或は「もう古臭くなった体系の中で廃れている」（forældet——「実際に古臭くなったものによって廃れる」 Heiberg: ibid. cf.）という事から来るのではない、彼は彼が参入しようとした古今の哲学体系から学ぶ所があった事を如何に高く感謝するとしても、然し彼が自分のものになし得たようなもの、或は彼の思考がそこで安らい得たようなものを見出す事は、もともとそこでは全くなかったのであると述懐する。そして、敵手達とは、それなくしては如何なるキリスト教哲学も存し得ない所の前提については一致するが、ただ、今初めて学問の内て我々に現れたのではない所のものを所有するに當って如何に我々が学問的態度を取るかという点で、一致しないのである。「私は、自分としては『上から下を見降す』（Martensen: Tidsskrift 462——本稿 39頁参照）ようになり得る希望を棄てねばならぬだろう、



だが、かくなり得る能力について私と同様の欠陥を感じる者に対して、私は自分自身を安心させている同じ慰めを望みたい、つまり、人は下からも又 最高のものを見る事が出来るのであり、そして、もし人が常にそれを眼の内に捉えているなら、そこに向って昇り得るという事である。」

(Mynster: Bl. Skr. 144) と結んでいる。(ミュンスターが彼の論述を閉じる右の最後の言葉において、キヤケゴーアの仮名著者名 *Climacus, Anti-Climacus* の意味を連想させるのみならず、今初めて現れたのではないものを所有するに当って如何に態度を取るかという彼の言葉は、キヤケゴーアの「個人的な人間的な実存在関係の原典であり熟知されたものであり祖父より伝えられたものである所のものを、ずっと通してもう一度、出来る限り内面的なやり方で、独りで読もうと思う」という『後書』の最後の言葉 (S. V. VII den sidste side) を思い出させるが、その他到る所でミュンスターとキヤケゴーアの精神上、表現上の類似に遭遇する事が出来た)。

が、ともかく以上を以て、論理的諸原理と理性主義及び超自然主義に関する論争は戦い終わられたのである。ハイペーヤからはもはや直接の応答はなかったし、マーテンセンは「ミュンスターと著作上での争論を続ける興味を感じなかった。」(Martensen: Af mit Levnet 75) からである。だが、これによって論争者の両側の絆が断ち切られたのではなくて、マーテンセンの述べる所によれば、彼はミュンスターとその後何回も個人的な会談をやって、論争となった対象について詳述したが、それによってミュンスターはマーテンセンの「内心を洞察し、その結果として私(マーテンセン)への信頼を獲得し、そして、私が心の奥底で欲していた事はミュンスター自身が欲していた事と同じであり、たとい私が学問的見地で彼のとは異なる道を行ったとはいえ、右のこの最後の事は彼は非常によく同意する事が出来たという確信を得た。」(Martensen: ibid.) と言っているが、マーテンセンはミュンスターの徹底的な超自然主義的信仰の前に圧倒されて、寧ろミュンスターに妥協しようとして釈明しているような観がある。マーテンセンの方が打勝れたのだった (Kierkegaard: S. V. VII 292 cf.). 実際ミュンスターはこの論争において、クーアの言う如く、「深い真理が眼先の嗜好によって拭い去られるのを防ぐ者として威厳を以て立っており、キヤケゴーアが彼を高く崇める所のあの『権威』を以て語っている」(V. Kuhr: Modsigelsens Grundsætning 12) が、この論争がデンマーク思想界において持ち得た影響の最たるものは、何といってもキヤケゴーア の思想の展開に与えた拍車であろう。キヤケゴーア自身が、この論争の起る以前1837年頃に既に早く超自然主義と理性主義について別個の批判を行っている (P. II C 48 cf.) のは、当時出た J. E. Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen 1837 を読む事によってであると共に、前述の如くマーテンセンの大学講義におけるそれらの主義への言及によって影響を受けたためであろう。マーテンセンに対するキヤケゴーアの、単に思想上においてばかりではない所の浅からざる因縁については別個に述べべきだが、周知のよ

うにマーテンセンはキヤケゴーアの死後15年以上経た1871—1878年に出た彼の龐大な『キリスト教倫理学』三巻の中で、(Vinetaとも対比しつつ)キヤケゴーアについてかなり長い批評を書いている。主に『視点』と『死に至る病』を対象としてキヤケゴーアの「単独者」概念や「絶望」思想について述べたものだが、勿論マーテンセンの普遍的包括的な道德論の立場からするものであって（彼のこの大著はヘーゲルの法哲学の立場をキリスト教的視野から展開しようとしたとも見える、がともかく近代キリスト教倫理学の一つの範型である）、全てのキヤケゴーア反対者と同様、キヤケゴーア自身の弁証法的意図につき従う事をする事によってではなくて、彼の偏狭さ（それは彼の徹底さのやむを得ない表出でもあるのだ、そして時には寧ろ著作戦術的なものでもあるのだ）を殊更に前面に推し出そうとするやり方によってである（H. L. Martensen: Den Christelige Ethik I 275 ff., 383, II 166, 320 cf.）。又、ミュンスター及びハイペーヤとキヤケゴーアとの関係の組織的な論述も勿論必要とされる事が強い。だがともかく、人はキヤケゴーアの第一著作の奇妙な題名（『これか—あれか』）を、もし上に述べ来られたような思想史的背景の知識なしに見るならば、その著者の余りにも偏屈な皮肉さに愛想をつかすに違いない。だが矛盾原理乃至排中原理が当時持っていた核心的な信仰的意義を顧るならば、キヤケゴーアの著作活動の舞台が別個の脚本によっている事を知るであろう。

（附記） 本稿は筆者によって予定されている別の単独の一書の中の一つの註として書かれたものである。本稿には、現にここに所載の部分のほかになお、シベヤンの上掲の重要な論文についての紹介、及びクーアの所論との対決を最後に附け加えて述べてあるのであるが、余りに長文であるので、ここでは矛盾原理論争そのものの論述の部分だけの掲載にとどめた。右の事情のため、本論中屢々、本論に現れていない事実を予想する事になっている点の寛恕を乞わねばならない。なお、キヤケゴーアの商品を示す略符の S. V. は、著作全集を示すために用いられるものであり、P. は出版された日誌遺稿全集のそれである。